

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – CCJ
GRADUAÇÃO EM DIREITO – BACHARELADO

MÁRLIO AGUIAR

**DO PÓRTICO À URBE:
A FILOSOFIA ESTOICA E O DIREITO ROMANO NAS INSTITUTIONES DE GAIO**

Florianópolis
2014

MÁRLIO AGUIAR

**DO PÓRTICO À URBE:
A FILOSOFIA ESTOICA E O DIREITO ROMANO NAS INSTITUTIONES DE GAIO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Direito, habilitação em bacharelado, do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. José Isaac Pilati

**Florianópolis
2014**





Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Ciências Jurídicas
Colegiado do Curso de Graduação em Direito

TERMO DE APROVAÇÃO

A presente monografia, intitulada “Do Pórtico à Urbe: a filosofia estoica e o direito romano nas *Institutiones* de Gaio”, elaborada pelo acadêmico **Márlcio Aguiar**, defendida e aprovada pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 10 (dez), sendo julgada adequada para o cumprimento do requisito legal previsto no art. 9º da Portaria nº 1886/94/MEC, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução n. 003/95/CEPE.

Florianópolis, 30/05/2014.

Orientador: _____

Prof. Dr. José Isaac Pilati

Presidente da Banca

Universidade Federal de Santa Catarina

Membro: _____

Prof. Dr. Hécio Maciel França Madeira

Universidade de São Paulo

Faculdade Municipal de Direito de São Bernardo do Campo

Membro: _____

Prof. Dr. Alessandro Pinzani

Universidade Federal de Santa Catarina

Membro Suplente: _____

Prof. Dr. Airton Lisle Cerqueira Leite Seelaender

Universidade Federal de Santa Catarina

À Maria Santos de Aguiar (in memoriam),
Altair Santos de Aguiar
e Alcides dos Santos Aguiar



AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador e exíguo mestre romanista, Prof. Dr. José Isaac Pilati, pelo voto de confiança depositado nesse jovem e caótico pupilo, sempre com entusiasmo, em preciosíssima parceria; bem como por ensinar-me preciosas lições quanto ao ofício de um verdadeiro jurista. Caro magister, seus ensinamentos permanecerão sempre no núcleo de minha formação. Com seu nome rememoro o surgimento do Grupo de Pesquisas em Latim e Fontes de Direito: *Ius Dicere* (CCJ/UFSC) sob sua liderança e o seu combate, sempre terno e firme, pela construção de um saber romanístico sério. *In tenebris lux lucet*.

Ao Prof. Dr. Tiago Losso, e, por meio dele, a todos os partícipes do Grupo de Estudos em Teoria Política Republicana do NEPP (CFH/UFSC), por aceitarem um sabino no refúgio dos romanos.

Ao Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro, por sua introdução ímpar ao mundo da história da filosofia antiga e da ontologia, fonte de inspiração sem a qual este trabalho certamente não existiria.

Ao melhor colega – funcional tutor, verdadeiro amigo: dádiva da insuperável vida – que o mundo acadêmico me proporcionou, Felipe F. Ramos. Todos os erros deste trabalho derivam de mim mesmo: devo a você todos os acertos.

Aos meus pais, Altair e Maria Helena, origem de tudo: sem seu apoio nada haveria para ser aqui sustentado. As palavras só possuem importância diante de almas dispostas a nos acolher e ouvir.

Aos meus familiares caros: meu irmão Fabiano, que jamais se negou a estender a mão aos que dela necessitavam; minha madrinha, Terezinha Muniz, pelo papel indelével e inenarrável em minha formação; meu tio Alcides, por fornecer um sólido modelo de ser humano.

Aos amigos que fazem minha existência ter sentido: Diego, Bruno, Thiago, Davi, Plínio, Vinícius, Ana e Sabrina.

À Regiane Gonçalves. Ela sabe bem os porquês. Por tudo, e também pelos nadas, pelos princípios e pelos meios, pelo que já foi e pelo que ainda será. *Vivamus, mea Seren, atque amemus*. Em que sejas Gaia, desejo eu ser Gaio!



Tornei-me um inimigo dos sonhadores ingênuos que pensavam que bastaria que os homens mudassem suas ideias para que o mundo também mudasse. Moquecas não se fazem só com ideias e intenções. Quem quer mudar o mundo tem de ser um especialista no uso do fogo.

Rubem Alves

A grande Roma está cheia de arcos do triunfo:

Quem os ergueu?

Sobre quem triunfaram os Césares? (...)

O jovem Alexandre conquistou a Índia.

Sozinho?

César bateu os gauleses.

Não levava sequer um cozinheiro? (...)

A cada dez anos um grande Homem.

Quem pagava a conta?

Tantas histórias.

Tantas questões.

Bertolt Brecht

O sucesso, sócia do talento, infelizmente tem um ingênuo que nele crê facilmente: a história. Somente Juvenal e Tácito se puseram a salvo dessa credulidade. Hoje em dia, uma filosofia quase oficial entrou em intimidade com a história, vestindo-lhe a libré e fazendo-lhe serviço de posteiro. Ser bem-sucedido: eis a teoria. Progresso supõe capacidade. Ganhar na loteria: eis o máximo da habilidade. Quem triunfa é benquisto. Tudo está em nascer com boa estrela. Tenham sorte, que o resto virá depois; sejam felizes, que o mundo tê-los-á como grandes. Fora cinco ou seis exceções notáveis que constituem o brilho de todo um século, a admiração contemporânea é simples miopia. O que é simplesmente dourado passa por ouro puro.

Victor Hugo



RESUMO

A monografia parte da filosofia estoica antiga para, a partir dela, estabelecer possíveis referências da doutrina do Pórtico no direito romano, em especial, nas Institutiones do jurisconsulto Gaio. Por meio da pesquisa bibliográfica, da leitura de fontes e do método dedutivo de abordagem, o trabalho delinea os traços principais do estoicismo antigo e identifica as transformações dessa filosofia no mundo romano. A partir dos traços gerais do estoicismo, o trabalho segue na tentativa de demonstrar qual o papel que o direito recebe no interior de seu sistema, especialmente no estoicismo dos romanos, bem como de discutir algumas das críticas tradicionais direcionadas ao estoicismo. Por fim, a pesquisa se lança numa análise das Institutiones de Gaio, importante manual de ensino do direito romano, selecionando na fonte fragmentos, conceitos e expressões que demonstram, se não uma conexão explícita, ao menos uma compatibilidade filosófica plena com a doutrina do estoicismo.

Palavras-chave: Direito Romano. História do Direito. Estoicismo. Institutiones. Filosofia Antiga.



EXPOSITIO BREVIS

Opus ex philosophia stoica antiqua incipit; ut relationes doctrinae Porticius apud ius Romanum, Gaii iurisconsulti in Institutione ab ea instituat. Opus insignia praecipua Stoicorum disciplinae per modum deductivum investigationem ad litteram et priscarum fontium lectionem molitur et transfigurationes in mundo Romano recognoscit. Hic opus iuris finem Romanorum Stoicorum rationis ex insignia philosophiae demonstrat tanti quanti aliquae uituperationes Portici explicat. Denique opus sibi Gaii institutionum disquisitionem tribuit; fragmina et argumenta et uocabula excipit, sin minus expressis uerbis, ut plenam conuenientiam philosophica Stoicorum disciplina demonstret.

Verba: Ius Romanus; Iuris Historia; Stoicorum disciplina; Institutiones; Philosophia Antiqua.



RIASSUNTO

Il lavoro inizia con la filosofia stoica come punto di partenza per stabilire possibili riferimenti della dottrina Portica nel diritto romano, in particolare nelle Institutiones del giurista Gaio. Attraverso il mezzo deduttivo, la ricerca bibliografica e la lettura di fonti primarie, il lavoro delinea le tracce principali dello stoicismo antico e identifica le trasformazioni di questa filosofia nel mondo romano. Dalle tracce dello stoicismo, il lavoro dimostra la finalità del diritto nel sistema stoico dei romani, oltre a discutere alcune delle caratteristiche tradizionali del Portico. Infine, il lavoro s'incentra sull'analisi delle Institutiones di Gaio, importante manuale di insegnamento di diritto romano, e in esso seleziona frammenti, concetti ed espressioni per dimostrare, piuttosto che una connessione esplicita, la piena compatibilità filosofica con la dottrina dello stoicismo.

Parole chiave: Diritto Romano; Storia del Diritto; Stoicismo; Institutiones; Filosofia Antica.



LISTA DE TABELAS

| | |
|----------------|----|
| Tabela 1 | 29 |
| Tabela 2 | 32 |
| Tabela 3 | 35 |
| Tabela 4 | 56 |
| Tabela 5 | 59 |



SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| 1. A DOCTRINA DOS ESTOICOS E A TEMPORALIDADE DO PÓRTICO..... | 23 |
| 1.1.O PERÍODO HELENÍSTICO-IMPERIAL | 23 |
| 1.2.O SURGIMENTO DO PÓRTICO E SUA PERIODIZAÇÃO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA | 29 |
| 1.3.A DOCTRINA ESTOICA E SEU SISTEMA..... | 35 |
| 1.3.1. Lógica..... | 37 |
| 1.3.1.1. Dialética: (1) Teoria da representação..... | 37 |
| 1.3.1.2. Dialética: (2) Teoria semântica das lekta | 41 |
| 1.3.1.3. Retórica..... | 43 |
| 1.3.2. Física | 43 |
| 1.3.2.1. As bases do sistema: a coesão do cosmos e o papel do Lógos | 44 |
| 1.3.2.2. Os corpóreos e os incorpóreos..... | 45 |
| 1.3.2.3. O mundo (seus princípios e elementos) e a conflagração universal | 47 |
| 1.3.2.4. Deus ou deuses: a teologia estoica | 49 |
| 1.3.2.5. Causalidade cósmica, a Providência e o Destino..... | 50 |
| 1.3.3. Ética..... | 53 |
| 1.3.3.1. Bens, males e indiferentes: a vida segundo a natureza | 54 |
| 1.3.3.2. Impulsos e Paixões | 57 |
| 1.3.3.3. A ética prática: as ações humanas | 60 |
| 2. TODOS OS CAMINHOS LEVAM A ROMA: O PÓRTICO VAI À URBE..... | 63 |
| 2.1. A CHEGADA DO “ESTOICISMO MÉDIO” E SUA TRANSLAÇÃO AO MUNDO ROMANO | 63 |
| 2.2. O QUE O ESTOICISMO FEZ POR ROMA: FILOSOFIA E DIREITO NA FORMAÇÃO DO CIVES IDEAL NO “ESTOICISMO IMPERIAL” | 74 |
| 2.2.1. A pecha de “ecletismo” | 75 |
| 2.2.2. Cícero: o portal da filosofia romana..... | 77 |
| 2.2.3. O estoicismo no Principado: os tempos de Sêneca a Marco Aurélio | 91 |
| 2.3. O QUE ROMA FEZ PELO ESTOICISMO: UM NOVO LOCUS PARA O PÓRTICO | 100 |
| 3. ACREDITARAM OS ROMANOS EM SUA FILOSOFIA? AS TENSÕES ENTRE ESTOICISMO E PENSAMENTO JURÍDICO | 105 |
| 3.1. UMA VISÃO NEGATIVA DO ESTOICISMO NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO JURÍDICO MODERNO DE MICHEL VILLEY | 106 |
| 3.2.POSSÍVEIS RESPOSTAS DO SISTEMA ESTOICO: A POSSIBILIDADE DO DIREITO..... | 114 |
| 3.2.1. Primeira acusação: quanto à noção de phýsis e sua relação com o mundo histórico | 115 |
| 3.2.2. Segunda acusação: quanto ao imobilismo e o “individualismo” estoicos | 117 |
| 3.2.3. Terceira acusação: quanto ao determinismo e o papel do destino | 126 |
| 3.2.4. Conclusões quanto ao agir ético estoico: o direito é uma das coisas “indiferentes”, o núcleo da ação moral..... | 132 |
| 3.3.O ESTOICISMO NO DIREITO ROMANO: PERCEPÇÕES DA HISTORIOGRAFIA JURÍDICA | 135 |
| 4. O JURISCONSULTO GAIO E O ESTOICISMO DAS INSTITUTIONES | 149 |
| 4.1. GAIO E SEU MUNDO | 149 |
| 4.1.1. Os tempos de Gaio | 150 |
| 4.1.2. O jurisconsulto e as Institutiones | 160 |
| 4.2.O QUE BUSCAMOS NAS INSTITUTIONES..... | 163 |
| 4.3.ANÁLISE DOS FRAGMENTOS | 164 |
| 4.3.1. Conclusões da análise | 192 |
| CONCLUSÃO | 196 |
| FONTES PRIMÁRIAS | 202 |
| BIBLIOGRAFIA | 207 |
| APÊNDICES..... | 216 |
| ANEXOS | 224 |

INTRODUÇÃO

Delenda Carthago. Era certamente com eloquência vivaz, com o timbre de um orgulhoso aristocrata da respublica Romanorum que Catão, o Antigo (234-149 a.C.) advogava com persistência, ao fim de cada sessão senatorial, a necessidade de que Roma destruísse sua mais tradicional rival¹. O povo de Rômulo assim coroava uma vetusta trajetória de vitórias que começara com a Primeira Guerra Púnica (264 a.C.), alcançara a derrota do rei Filipe da Macedônia (168 a.C.) na Batalha de Pidna e, finalmente, sepultara o poderio cartaginense na Terceira Guerra Púnica (146 a.C.).

Era certo que o mundo romano jamais seria o mesmo. Mares de tinta foram dedicados aos eventos da história romana; o nome de muitas de suas personagens, através da segurança da língua latina, iria perdurar pela história. Eis Cipião! Eis Cícero! Eis Cévola! Eis Graco! Eis Augusto! A partir de então, Roma construiria seu caminho, completando a metamorfose de uma pequena república aristocrática para o centro de um aristocrático e gigantesco império que uniria significativamente o Mediterrâneo antigo. Comércio, direito, literatura e poder: Roma os importaria, exportaria e fabricaria. As estradas e mares se abriram – pelo menos, para aqueles que tinham recursos para delas se fazerem valer – e inúmeros peregrini se incorporaram à Urbs Aeterna, modificando para sempre aquela comunidade que começara não mais do que uma simples rota de sal.

Os romanistas das mais variadas verves – de Irnério a Mommsen, de Savigny até Kaser – saberiam reconhecer que a história do mundo romano é conhecimento imprescindível ao jurista desejoso de entender o direito do povo de Cícero. Seja no âmbito específico da cátedra de Direito Romano (juntamente com Direito Canônico, o primeiro curso universitário europeu), seja no decorrer da mais ampla História do Direito – que abarca em seus domínios a reflexão sobre o itinerário do mundo romano mesmo após o fim daquele Império –, e sem prejuízo das reflexões próprias da Filosofia do Direito antigo, a retomada da análise das fontes dos jurisconsultos romanos que chegaram até nós costumou receber do mundo acadêmico um lugar sempre reservado, por vezes menos aparente, mas jamais esquecido.

Muito se falou – e certamente ainda se falará (inesgotável e tão admirável tarefa!) – acerca da história do direito romano, acerca do pensamento jurídico praticado em Roma. Vestindo trajes de interpretação idealistas ou materialistas; jusnaturalistas ou voluntaristas; historicistas ou sociologizantes; o direito romano será sempre um mundo por desbravar, um outro universo por conhecer e (ao menos, tentar) compreender. Um mundo antigo,

¹ PLUTARCO, Cato Maior, 26-7; TITO LÍVIO, Periochae, XLIX.

desconhecido, selvagem e até aparentemente incompreensível. Roma nos legou uma literatura jurídica imensa, diminuta, porém, perante tudo o que se perdeu. Não à toa, suas fontes permanecerão levantando persistentes indagações que receberão atenções mais ou menos detidas de acordo com as vicissitudes dos agentes históricos que as analisam.

Iremos no decorrer deste trabalho nos dedicar a uma – entre tantas, tamanha infinitude! – destas questões que, muito embora jamais possa receber um fecho definitivo em capitulares douradas, sempre incitará os pesquisadores e suscitará diferentes respostas. Há uma insolúvel e grande indagação também poderia ser assim apresentada: de que fontes – e com qual autoridade destas – nasce o direito a ponto de este ser entendido como uma das características das sociedades ocidentais e, particularmente, da Roma antiga? Investido de qual autoridade, pois, se fazia o direito naqueles tempos? Queremos demonstrar como esse gigantesco questionamento de fundo pode ser enfrentado por uma particular faceta histórica: a investigação dos aportes filosóficos que serviram de suporte no itinerário do direito romano, bases estas que surgiram a partir da queda de Cartago e da definitiva ascensão do poderio romano no mundo antigo.

Especifiquemos ainda mais: nossa abordagem se dá entre os séculos II a.C. e II d.C., anos nos quais a República – e após, o Império dos Césares – tomara para si as rédeas do Mediterrâneo, conquistando parte significativa da Ásia, África e Grécia. Os laços culturais e sociais dos romanos com seus vizinhos da Hélade se fortaleceriam como nunca e, mesmo quando enfrentando resistências internas, a filosofia grega (e entre elas, com louvor, a filosofia do estoicismo do Pórtico, um dos ápices da filosofia helênica) definitivamente iria se tornar parte do código cultural romano. Sabemos muito bem, no entanto, que já havia um outro saber muito especial – talvez uma das características mais marcantes de sua intelectualidade – cultivado no Lácio: o conhecimento do *ius*. O direito, talvez uma das características niveladoras da vida em sociedade (*ubi societas, ibi ius*, num já desgastado, mas importante bordão), tivera uma experiência extremamente peculiar em Roma, experiência esta que também se encontrava em um dos seus mais férteis e inventivos períodos. Que poderia surgir desse contato intelectual e social do estoicismo grego e do direito romano?

Nesse sentido, firmamos a hipótese de que a filosofia do estoicismo, especialmente em suas cores romanas, pode ser uma das fontes de justificação intelectual para o direito romano e suas fontes do direito. Uma vez que o Pórtico adentra os portões da *Urbs aeterna*, iniciam-se processos de maturação e ressignificações conceituais e intelectuais que, buscaremos compreender e demonstrar, alcançam o pensamento dos jurisconsultos romanos.

A despeito deste que nos parece um problema de primeira grandeza, que atinge objetivamente a mais acurada discussão filosófica e historiográfica sobre o direito romano entre os séculos II a.C. e II d.C., as relações entre o estoicismo e o direito romano raramente receberam apropriada e detida atenção dos estudiosos. Para uns, o estoicismo nada mais faz do que adiantar princípios éticos eminentemente cristãos; para outros, pouco ou nada contribuiu efetivamente para a ciência jurídica romana, constituindo mera concessão a uma “moda filosófica”. No mais das vezes, quando admitida a relação, esta é resolvida de modo vago, aludindo aqui e acolá a alguns poucos princípios jurídicos que teriam sido moldados pelo estoicismo. Quando a doutrina estoica é efetivamente exposta como um contributo para a formação do pensamento jurídico romano, entretanto, pouco nos é desvelado a partir das próprias fontes jurídicas de Roma que possam dar vazão a essa interpretação. Um estudo detido, que demonstre a paridade de pensamento entre as fontes jurídicas romanas e a doutrina estoica, é bastante raro.

O impasse permanece, pois, e é assim expresso o problema que se levanta neste trabalho: é possível afirmar que o estoicismo é relevante para a compreensão e sistematização pensamento jurídico romano de Roma e, em caso afirmativo, em que extensão e até em que medida se deu essa penetração?

Notadamente as próprias fontes jurídicas de Roma constituem um vasto mundo: das discussões ciceronianas até os fragmentos que compuseram o *Corpus Iuris Civilis* do Imperador Justiniano, certamente há um campo quase sem fim para a reflexão e pesquisa acerca da matéria. O próprio direito romano, por jamais ter sido um produto único – mas, pelo contrário, uma experiência jurídica dinâmica, profundamente mutável mesmo dentro dos portões históricos da Urbe –, não pode ser posto sob a lente de um microscópio, tal qual um único micro-organismo. Faz-se necessário – tanto pela extensão das fontes quanto pelas vastas discontinuidades temporais em termos de história do pensamento – selecionar, buscando-se, assim, evitar uma análise apressada ou descuidada de tão imperiosa questão.

Diferentemente da maior parte das análises a respeito do estoicismo, não optamos por perscrutar o estoicismo romano nas fontes das *Digesta*, a famosa compilação de jurisconsultos clássicos, encomendada pelo Imperador Justiniano no século VI. Os fragmentos que compõem essa fonte, como sabem os historiadores, são parcela ínfima do material original que os compiladores tiveram à sua disposição; mais do que isso, a dificultar qualquer análise, provêm de distintos períodos históricos do direito romano, muitas vezes contrastantes. Não temos dúvidas de que a riqueza do *Digesto* é inescapável ao romanista: todavia, por prudência

intelectual, optamos por evitar uma fonte tão complexa em que cada título, cada consideração e cada afirmação de um jurisconsulto precisaria ser cuidadosamente individualizada para ser apreciada de modo correto.

Perante essas considerações metodológicas e teóricas, selecionamos outra fonte jurídica primária abalizada, que melhor se presta ao exame deste trabalho: as *Institutiones* de um famoso – e ainda sim, paradoxalmente obscuro – jurisconsulto chamado Gaio, que atuou no século II da era cristã. Os textos de Gaio estiveram por muito tempo perdidos para todos os romanistas e juristas em geral, sendo reencontrados – praticamente em sua integralidade – no século XVIII. A importância – e também o motivo de escolha – dessa obra reside em sua inteireza e clareza, oferecendo ao mundo o desenvolvimento da ciência jurídica romana – em particular do *ius civile*, não num modelo pré-existente, mas numa obra original – pré-justinianeia até o século II.

Para além da escolha da fonte, existem outras razões que nos levaram a, diante da questão (em que medida podemos entrever o estoicismo dentro do pensamento jurídico romano?) voltarmos-nos para Gaio. O *ius civile* que esse jurisconsulto ajudou a lapidar em sua forma final com o famoso manual – sistemático, sem ser esquemático; explanatório, ainda que não exaustivo; original, ainda que não revolucionário – tem seu “período clássico” geralmente situado entre os séculos II a.C. e III d.C., correspondendo na história de Roma ao apogeu do expansionismo da República e da consolidação do Império, até o fim da *pax romana*. Esse período coincide – e não por acaso – àquele que se convencionou chamar na historiografia da filosofia de “helenismo”, no qual se moldaram as duas principais escolas de pensamento, o estoicismo e o epicurismo, somados ainda à tendência dos céticos. No que nos é particularmente relevante, o estoicismo surge no começo do século III a.C. em Atenas e, já no século II a.C. se torna familiar aos principais aristocratas e intelectuais romanos, que somavam as letras e a filosofia gregas ao ensino romano, o qual contemplava o ensino do direito como importante locus da formação do cive ideal. Também a partir desse período de fecundas relações – ora dialógicas, ora impostas e violentas –, o intercâmbio cultural alcança níveis jamais vistos mesmo na vigência do Império Macedônico de Alexandre o Grande.

Eis novamente nossa hipótese. Diante dessas considerações preliminares, ainda que em caráter provisório, seria forçoso não conjecturar a hipótese de que a filosofia do estoicismo grego de algum modo importasse mudanças e inovações para o pensamento romano que é, por excelência, um pensamento jurídico (ou que, pelo menos, sempre é sensível ao particular jurídico). No entanto, o inverso também é verdadeiro: se o estoicismo

como filosofia podia trazer contribuições para Roma, sem dúvida, o mundo romano tampouco deixaria o sistema estoico intocado, nem poderia se valer de uma filosofia “puramente grega” sem nela imprimir suas próprias representações. É lícito supor, a princípio, que os dois esquemas de pensamento puderam florescer juntos e com um destino próprio no solo da Urbs Aeterna. E essa consideração, por si só, traz implicações de fôlego: porque o estoicismo é uma forma de pensamento particular, calcado na sistematicidade entre física, lógica e ética, de modo que quaisquer afirmações filosóficas sobre a realidade humana (não apenas na interioridade da ética, mas no extrínseco mundo político e, conseqüentemente, naquilo que toca ao direito) vêm acompanhadas de firmes convicções e implicações cosmológicas, ontológicas e éticas. A grande questão com que se iniciou este projeto – “qual é o fundamento último da autoridade do direito?”, e seus desdobramentos já referenciados – ganhará uma resposta de específica feição com o comprometimento estoico.

O intento deste trabalho de conclusão de curso residirá em, de forma delimitada textual e temporal, enfrentar parte dessa questão por meio da análise da presença – entendida como sinônimo de importância e alcance – da doutrina do estoicismo (e especificamente, do estoicismo dos autores romanos, com todas as especificações que estes importam na doutrina original dos gregos) na obra do jurisconsulto Gaio, em particular, nas primeiras definições que o jurista apresenta para o direito (*ius*) e para a razão natural (*naturalis ratio*), e as relações que esses fenômenos guardam com o cosmos e com a natureza. Com vistas a responder ao problema caracterizado: qual a possibilidade de se afirmar – e se afirmada, avaliar a extensão dessa afirmativa – a existência de vínculos entre a doutrina estoica e o direito romano tal qual se desenvolveu no período clássico bem exemplificado nas *Institutiones* de Gaio. Em suma: diante daquela insolúvel e perene questão que paira sobre a história e a filosofia do direito – a autoridade e o fundamento do direito, e da ciência jurídica, em cada contexto histórico –, propõe-se um estudo que a enfrente, ainda que em pequena parte. Nesse sentido, pergunta-se: nos tempos do chamado direito romano clássico (entre os séculos III a.C. – II d.C.), período representado pela obra de Gaio, podemos identificar – e se sim, quais – traços da doutrina estoica romana que legitime a existência e exercício do *ius civile*? Para tanto, o trabalho acadêmico precisará seguir um itinerário como que necessário na ordem lógica de apresentação de suas questões.

O primeiro capítulo será dedicado integralmente à filosofia estoica antiga. Diante da investida da pesquisa numa área pouco praticada entre os juristas brasileiros – a filosofia antiga –, faz-se necessário esse estudo introdutório, ainda que sem caráter exaustivo, sobre a

doutrina estoica em sentido lato, tal e qual ela surgiu no século III a.C. como sistema tripartite de lógica-física-ética. Portanto, a primeira etapa reside na apreciação da doutrina estoica dita “antiga”, aquela formulada em Atenas na pena de Zenão, Cleantes e Crísipo, que fundam os pilares do sistema.

No segundo capítulo, dever-se-ão analisar as mútuas trocas e os específicos intercâmbios que o pensamento estoico e ao modo de ver o mundo dos romanos guardaram entre si a partir da segunda metade do século II a.C., época na qual, como já mencionado, o direito romano clássico – por meio do processo formulário – simultaneamente começa a se desenvolver. Esse ponto é resumível em duas perguntas fulcrais: qual o material conceitual do estoicismo grego que foi recepcionado pelo pensamento romano; pela via inversa, quais as inovações – quiçá, transformações – o pensamento moral e político romano importou a essa doutrina filosófica por Roma recepcionada? Assim, o estudo do “estoicismo médio” e do “estoicismo romano” ocupará essa etapa do trabalho.

O terceiro capítulo surge, após a apresentação historiográfica do estoicismo, como uma decorrência lógica a um trabalho jurídico. Após considerar tal caracterização do estoicismo – primeiro como sistema filosófico, em segundo como modo de ver o mundo que passa a integrar de forma *sui generis* o pensamento romano – uma questão de fundo de maior relevância se desvela imediatamente: qual o lugar que reservam os estoicos (e neste passo, especificamente os estoicos romanos), dentro de seus ensinamentos, para pensar o direito? Se o estoicismo for, como muitos já afirmaram, uma filosofia voltada pura e simplesmente à “interioridade” da alma, sem espaço para a discussão do humano (do político, do jurídico), a doutrina, de fato, pouco ou nada teria a contribuir com o pensamento jurídico concreto. Entretanto, diversos intérpretes contemporâneos tenderam a ocupar posição diversa em sua leitura dos fragmentos da filosofia estoica, em alguma medida questionando a ideia de que o estoico está alheio ao mundo e à praxis. Também essa provocação de fundo precisa, portanto, ser enfrentada: qual o espaço que a filosofia estoica – aquela que, originada na Grécia, se transmuta e alcança a República Romana – dedica ao pensamento jurídico. Somente diante dessa premissa será possível pontuar, como se pretende, seu alcance no corpo de um manual de ensino jurídico.

No quarto capítulo, à luz dessas considerações e na derradeira etapa, o trabalho se propõe in concreto a uma análise textual das *Institutiones* de Gaio. Nela avaliaremos o peso hermenêutico que a doutrina estoica romana tem para a formação e a sistematização do *ius civile* romano. Dar-se-á enfoque especial ao primeiro livro, dedicado ao estudo do “direito

concernente às pessoas”, não apenas por apresentar de modo preambular definições gerais do ius que alçaram gigantesca importância na história da romanística, mas por demonstrar, a nosso juízo, uma série de compatibilidades filosóficas com o estoicismo. Sem prejuízo disso, também adentraremos outros livros da obra, destacando os possíveis fundamentos ontológico-filosóficos estoicos que Gaio delineia para o direito.

NOTA METODOLÓGICA: POR UMA HISTÓRIA DO DIREITO ROMANO

Compreendemos o empreendimento dessa pesquisa como o de uma produção historiográfica: o direito romano é, sem dúvida, um produto histórico-social humano. Por isto, seguindo os passos de Antônio Manuel Hespanha, acreditamos que qualquer trabalho jurídico de cunho histórico deve problematizar e questionar aqueles pressupostos implícitos, por vezes até mesmo acríticos, apresentados nas demais disciplinas jurídicas dogmáticas² (por vezes, até mesmo em trabalhos de direito romano, quando a dogmática se sobrepõe inteiramente à apreciação histórica do fenômeno jurídico).

Isso tanto mais é verdade quando passamos a conceber a força que o discurso histórico – e, também não há dúvidas, o discurso baseado em certo direito romano... – teve no papel de legitimar decisões políticas, técnicas e jurídicas. Boa parte da argumentação legitimadora do direito se resguardou, a partir do século XIX, nos domínios de Clio: estratégias discursivas evolucionistas, progressistas, idealistas ou naturalizadoras – por diferentes genealogias ideológicas – levaram a perspectivas deformadas do campo historiográfico, de modo a identificar determinadas questões, conceitos e objetos do passado a partir do modo contemporâneo de conceber o direito. Como sintetizou Hespanha: para além de impor o passado ao presente, “o passado é lido a partir (e tornado prisioneiro) das categorias, problemáticas e angústias do presente, perdendo sua própria espessura e especificidade, a sua maneira de imaginar a sociedade, de arrumar os temas, de pôr as questões e de as resolver”³.

Consequências práticas se extraem dessa asseveração com o intento de melhor direcionar nossos estudos. A primeira delas é a necessidade incontida de insistir em uma historiografia despida da teleologia apriorística: por uma história que seja antes libertação, e não condenação; antes possibilidade, e não fado. Não se nega que o jurista, sempre radicado em um tempo e espaço, não pode criar suas categorias e pressuposições ex nihilo; porém, a despeito da tradição historiográfica, podemos escolher entre diferentes metalinguagens através das quais buscamos compreender e traduzir o discurso do passado, como evidenciou

² HESPANHA, 2012, p. 13 ss.

³ HESPANHA, 2012, p. 21. Ver também BRETONE, 2000, pp. 53-59.

Pietro Costa⁴. Ao invés de optarmos pela continuidade radical na análise do tempo histórico – e também seu inverso, o descontinuísmo radical –, opte-se por deixar que o passado, com as fontes que nos deixou, apresente possíveis respostas às nossas indagações e interpretações⁵.

Libertar-nos das abstrações teleológicas – no mais das vezes, metafísicas – significa também, quanto ao direito romano, superarmos a produção puramente idealista ou ideológica, que epistemologicamente reduz o mundo a tão somente uma única representação. Pela armadilha do idealismo desenvolvido no começo da Modernidade, utilizamos (tão somente!) as “ideias” para explicar a realidade, e as noções de direito “ideais” se explicam num emaranhado sem fim de outras noções “ideais” que permanecem circulando em si mesmas. Como as “ideias” explicariam tudo, elas se destacariam do contexto histórico real de suas produções e passam a constituir um conjunto de noções universalmente válidas sem intervenção de um outro tipo de história. Os termos passam a tal ponto de abstração que não mais pertencem à sociedade que os produziu e passam a exprimir uma racionalidade universal⁶. Esse universalismo mais claramente se manifestou no terreno historiográfico: inúmeros são os exemplos, recentes até, do direito romano tomado de modo ideal e universal, a-histórico, como que fenômeno a guardar uma essência idêntica ao longo da história. Evitemo-lo: esquivemo-nos de tal ídolo das origens⁷.

Outra inferência de peso: não pretendemos apresentar uma ressurreição integral do passado, uma essência da história tal como ela realmente aconteceu. Seria contraditório

⁴ COSTA, 2010, pp. 43-47. Pois, “o historiador não é o campeão de uma teoria filosófica, mas um experto em propor questões. Ele reúne de seu presente as sugestões e a informação que lhe permitem propor questões e levantar problemas. Converte suas pressuposições culturais, suas ideias de direito, política, literatura e assim por diante, em questões abertas, e as utiliza de modo a definir o objeto de sua pesquisa e o corpus dos textos pertinentes. Podemos imaginar a ponte hermenêutica entre presente e passado como um diálogo, em que o historiador propõe para o passado questões às quais os textos do passado dão respostas (as suas respostas)”. COSTA, 2010, p. 54.

⁵ Todo testemunho possui um conteúdo quanto aos eventos imediatos: porém, para alcançarmos as estruturas, processos e transcurso de longo prazo, precisamos ir além das circunstâncias à que o testemunho permanecesse sempre associado. E para isso que, segundo Reinhart Koselleck, precisamos de uma teoria da história, que estará sempre presente, mesmo que de forma implícita, no trabalho do historiador. “Aquilo que faz da história, história não poderá jamais ser deduzido a partir das fontes. Para que estas finalmente falem, faz-se necessária uma teoria da história possível. Assim, partidarismo e objetividade delimitam-se de uma nova maneira no âmbito da tensão entre a construção do pensamento teórico sobre história e a crítica das fontes. Uma é completamente inútil sem a outra”. KOSSELCK, 2006, p. 188 ss. Cite-se ainda BLOCH, 2001, pp. 76-81; 96-108.

⁶ MIAILLE, 2005, p. 55: “Assim, apesar de algumas tentativas para ‘situar’ as questões de direito historicamente, raramente os juristas falam uma linguagem histórica. A quase indiferença em relação a esta perspectiva encontra uma expressão pedagógica bem eloquente: num trabalho de direito, a história – diz-se ‘o histórico da questão’ – é sempre relegada para a introdução, neste *no man’s land* que precede o tema. No fundo, a história não interessa realmente o jurista, porque uma óptica idealista-universalista é precisamente oposta a uma tal reflexão. Este desconhecimento da história é um obstáculo real, como veremos ao longo deste estudo, pois só uma apreciação das instituições jurídicas em relação com uma teoria da história nos poderia dar as chaves de um conhecimento real. Mas, aí está, é preciso uma teoria da história”.

⁷ BLOCH, 2001, pp. 56-60.

acreditar que o romanista poderia fazer ressuscitar o passado do direito romano; o passado por ele só é conhecido como um conhecimento produzido, não resgatado. O “real” do passado do direito romano – como a metafísica “realidade” da natureza – constituía, com toda a certeza, uma forma completamente distinta para os jurisconsultos e homens que o viveram. O passado um dia foi presente: e, como para nós, esse presente também possuía um passado confuso, multifacetado, denso em forças infinitamente complexas das quais apreendemos tão somente uma parcela, não como testemunha, mas como alguém capacitado para explicar uma experiência que deixou o plano do ser para pertencer ao plano do que já se foi⁸.

Todo trabalho historiográfico jurídico deve carregar consigo, portanto, uma consciência de sua historicidade: de que é na História que o direito possuiu a matriz e fundamento, sem as quais todas as concepções sobre o direito não existiriam. Como Riccardo Orestano, consideramos uma abstração perigosa qualquer redução, ou simplismo, sobre o direito romano⁹. Reforcemos um aspecto fundamental: o direito romano pode ser entendido em suas mais variadas experiências e mutações, seja como o direito romano “dos romanos”, o direito da “tradição romanística”, o direito do *ius commune* europeu, o direito da “pandectística”, o direito romano da “romanística”. O direito romano se prestou às mais variadas vestes, num problema que está longe de ser meramente terminológico: é uma questão teórica, e também de escolha historiográfica¹⁰. A história do direito romano só pode ser produzida de modo adequado se não prescindirmos dos condicionamentos de todos os tipos que através dos séculos permearam a ele próprio e ao suporte ideológico que condicionou o conhecimento produzido acerca dele¹¹.

Insistir nas potencialidades intelectuais do direito romano e da história da cultura jurídica (tarefas complexas e de longa duração) pode até mesmo parecer um eco em vão, em tempos como os hodiernos, referenciados, sobretudo, pelo imediatismo e pela busca de

⁸ MARROU, 1978, pp. 35-41; BLOCH, 2001, pp. 69-76, em que sintetiza, p. 75: “O passado é, por definição, um dado que nada mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa”.

⁹ ORESTANO, 1997, pp. 489-493 ss.

¹⁰ CAPPELLINI in SCHIAVONE, 2003, pp. 453 ss. O historiador do direito adverte pontualmente quanto a tentação de forçar uma contiguidade entre mundo antigo, medieval e moderno acerca do direito romano; continuidade esta que nos afasta das muitas rupturas, mudanças e configurações de novos horizontes no interior da história do pensamento jurídico. Em mesmo sentido cite-se WIEACKER, Franz, 2010, pp. 1-9.

¹¹ ORESTANO, 1997, pp. 604 ss., especialmente pp. 606-607: “Se ha acabado la ilusión de que cualquier elemento del derecho justiniano, del ‘derecho clásico’, o de cualquier otro período pueda ser considerado fuera de la matriz en que ha sido expresado, en que se inserta y en que, en definitiva, para ser entendido, tiene que ser conocido (...) Se trata, entre otras cosas, del esfuerzo por parte de la ‘ciencia del derecho’, de tomar conocimiento de sí, es decir, de su historicidad, y del valor constitutivo que tiene también ese conocimiento en la formación y en el continuo desarrollo de la experiencia. Y esto no en periódicos jubileos, sino cotidie”. Cite-se ainda, quanto ao ponto, as lições do professor PILATI, 2012, pp. 1-14.

respostas esquematizáveis e simples¹². Porém, a história tem sua contribuição a dar: especialmente quando põe em evidência (e em cheque nosso conforto) a estratificação dos significados e dos conceitos da história jurídica, confrontando e medindo permanência e alteração, fazendo cruzar história e conceito, simultaneidade e não simultaneidade¹³. É possível reconstrirmos e examinarmos os fatos do passado do direito para compreendermos rupturas e continuidades, caminhos e descaminhos do nosso próprio campo de saber.

Como se vê, na verdade importa pouco diferenciar categorias como “história do direito romano”, “história da filosofia do direito” ou a mais geral “história do direito”. O que efetivamente parece ser relevante é o que podemos extrair das fontes que o antigo direito romano deixou: uma (outra) história do direito, um (outro) modelo de pensamento jurídico, um mundo completamente distinto e novo que faz emergir não apenas a mera curiosidade, mas a possibilidade de conhecer vias alternativas, a conhecer aquilo que de modo feliz Paul Veyne chamou de um “inventário de diferenças”¹⁴. A história do direito nos obriga a sairmos, mesmo que parcialmente, do centro de nós mesmos e de nossas experiências: precisamos considerar o outro e, no que nos interessa, as diversas atitudes já tomadas pelo homem perante o direito. Tentaremos, no correr do trabalho, assim iluminar parcelas e fragmentos do direito romano: é justo que permitamos neste texto sua reciprocidade.

NOTA QUANTO ÀS FONTES PRIMÁRIAS

Quanto às fontes deste trabalho, cumprem alguns poucos esclarecimentos. Podemos dividir nossas fontes em pelo menos dois grandes grupos: aquelas relativas à filosofia estoica e aquelas relativas ao direito romano.

A interpretação da filosofia estoica deve – e, sobretudo, depende de – a doxografia que nos restou: praticamente nenhuma obra dos estoicos gregos antigos sobreviveu na integralidade. No começo do século XX, em 1905, os fragmentos dos filósofos estoicos foram compilados por Johannes von Arnim na primeira edição que reunia os fragmentos originais

¹² No que é salutar a consideração do professor Pilati: “Depois de séculos de Modernidade, a formação jurídica parece ter-lhe desativado o ouvido especial, aquele de escutar as mudanças que chegam de fora do paradigma. A audição dos hipopótamos alerta-os para o que ocorre ao mesmo tempo dentro e fora da água; previne-os contra os perigos maiores, que são justamente aqueles que vêm de além das margens; sabem por instinto que é de lá de fora que podem provir os riscos capitais. O jurista não. A tragédia da civilização bate-lhe à porta, mas seu ouvido jurídico já não escuta”. PILATI, 2012, p. 2.

¹³ KOSSELLECK, 2006, pp. 110-115.

¹⁴ VEYNE, Paul, 2008, pp. 13-22, 59-60; 68-78; VEYNE, Paul, 1989, pp. 9-10. “Existe uma poesia do afastamento. Nada se encontra mais longe de nós do que esta antiga civilização: é exótica, extinguiu-se, e os objetos que encontramos nas escavações são tão surpreendentes como aerólitos. Pouco que passou para nós da herança de Roma está em nós em doses a que ponto diluídas, e pelo preço de que novas interpretações! Entre os Romanos e nós, um abismo foi cavado pelo cristianismo, pela filosofia alemã, pelas revoluções tecnológica, científica e económica, por tudo o que constitui a nossa civilização. É por isso que a história romana é interessante: obriga-nos a sair de nós próprios e explicitar as diferenças que nos separam dela”.

em Grego com a devida tradução para o Alemão (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, Teubner, 1905, v. 4.). Infelizmente não temos acesso à língua ou ao SVF original. Todavia, no começo do presente século, o italiano Roberto Radice, a partir da mesma ordem de compilação de von Arnim, realizou a tarefa de tradução direta do grego para o italiano (*Stoici Antichi Tutti I frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, Bompiano, 2002), e constitui a fonte primordial para os capítulos referentes à filosofia estoica antiga; em conjunto com a importante compilação de Ilaria Ramelli (*Stoici Romani Minori*, Bompiano, 2008). A SVF italiana (e, para os fins deste trabalho, utilizaremos a sigla SVF para designar o trabalho de Radice) será ladeada de outras duas compilações parciais da língua inglesa: a britânica *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge University Press, 1987, v. 2.) de A. A. Long e D. N. Sedley; e a norte-americana *The Stoics Reader: selected writings and testimonia* de Brad Inwood e Lloyd P. Gerson (Hackett Publishing Company, 2008).

Ainda nas fontes primárias acerca do estoicismo há que se rememorar que algumas obras escritas durante o Império Romano – em latim ou em grego – sobreviveram de modo considerável, algumas delas, quase em sua integralidade. É o caso de autores como Cícero, Epicteto, Marco Aurélio, Plutarco e Diógenes Laércio. A maior parte dessas obras é acessível na língua original em diversos sítios eletrônicos, referenciados ao final deste trabalho; ainda sim, consultamos primordialmente as edições bilíngues para o inglês da LOEB Classical Library, coleção da Harvard University Press.

No que tange às fontes primárias de direito, também as *Institutiones* de Gaio serão lidas a partir do original latino e de traduções acadêmicas. Duas são as edições de que o trabalho se utilizará primordialmente: a primeira de Alexandre Augusto de Castro Correia, Alexandre Correia e Gaetano Sciascia (São Paulo, Ed. Saraiva, 1955), que consta no segundo volume do “Manual de Direito Romano” dos citados professores da Universidade de São Paulo, e que tem a vantagem de apresentar em confronto o texto em latim; ladeada de outra tradução, esta lusitana, de J. A. Segurado e Campos (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010). No que tange ao *Corpus Iuris Civilis*, especialmente ao *Digesto*, baseamo-nos na conhecida tradução de Ildefonso Garcia del Corral (*Cuerpo del derecho civil romano*, Barcelona, 1889, v. 6.). Naturalmente, servimo-nos também das duas traduções ao vernáculo que temos aos livros primeiro e segundo das *Digesta*: a tradução do professor Hécio Maciel França Madeira (quanto ao livro primeiro: *Digesto de Justiniano: liber primus*, RT, 2005) e a tradução do professor José Isaac Pilati (quanto ao segundo livro: *Digesto de Justiniano: livro segundo: jurisdição*, EdUFSC/FUNJAB, 2013).

1. A DOUTRINA DOS ESTOICOS E A TEMPORALIDADE DO PÓRTICO

Para iniciar nossos trabalhos, voltaremos ao tempo histórico de fundação da filosofia estoica e de seu sistema de pensamento. Somente a partir de uma adequada apreciação do que constituía a filosofia estoica – e, portanto, necessariamente, entendendo-a em sua origem histórica – poderemos intentar, ao final deste trabalho, analisar o estoicismo no interior de uma fonte do direito romano.

Começaremos este trabalho referenciando o conceito de “helenismo” (ou período helênico) e o que este significou para a história da filosofia antiga: é nesse período, a partir do século III a.C. que o estoicismo, junto do epicurismo e do ceticismo, surge e ganha força no mundo grego. Uma vez delineadas essas condições filosóficas prévias, passamos a uma referência mais detida ao surgimento do Pórtico e, especificamente, à periodização particular do estoicismo na história da filosofia. Por fim, o restante do capítulo será dedicado à apresentação do sistema tripartite da doutrina estoica antiga: sua Lógica, sua Física e sua Ética, consideradas as três “partes” ou “lugares” (logói) da filosofia.

1.1. O PERÍODO HELENÍSTICO-IMPERIAL

O estoicismo, como toda tradição filosófica, possui um devir histórico particular que lhe dá corpo e voz. Como doutrina, o Pórtico não pode ser compreendido descarnado do tempo, alheio às vicissitudes de seu momento histórico. Isso não significa pleitear uma servidão passiva desta – ou de qualquer outra – forma de filosofia às necessidades políticas, sociais ou econômicas de seu período de nascimento; tampouco nesta seção defendemos uma tese mais essencialista, que acredite que o estoicismo represente, da primeira até a última baliza, todo o “espírito de uma época” (como se os momentos históricos tivessem uma essência).

No entanto, aderimos à convicção teórica de que uma análise apurada da história das ideias filosóficas pressupõe, obrigatoriamente, uma consideração diacrônica por parte do intérprete¹⁵. Disso decorrem consequências metodológicas e práticas: não basta aos fins deste estudo uma leitura estática das fontes dos estoicos, desconectada da realidade que pulsava ao redor da pena daqueles antigos moradores de Grécia e Roma. O estoicismo só poderá ser adequadamente compreendido no contexto filosófico e inserido nos fatores históricos que contribuíram para seu nascimento. Sem dúvida, todo estudo em história da filosofia deve

¹⁵ Neste sentido podemos tomar a lição introdutória da tese monográfica de Susanne Bobzien: “The underlying primary question is: what were the problems the Stoics faced? what were their questions? and only then: what were their answers?”. BOBZIEN, 2001, p. 1.

partir de suas fontes diretas: porém, não numa leitura isolada. Homens como Zenão, Panécio e Cícero foram sujeitos mergulhados e orientados por seus tempos. Não que eles, ou suas ideias, tenham sido mero resultado passivo de forças incontrolláveis ao homem – contudo, numa anedota, se não é totalmente verdadeiro afirmar que foi o Império Romano tão somente que fez Sêneca, tampouco podemos incidir na tese oposta e acreditar que Sêneca “se fez” aprioristicamente.

Diante desses pródromos, eis o intento do primeiro capítulo deste trabalho: visa-se a apresentar o estoicismo ainda que de modo forçosamente sucinto, como o derivado das particularidades de sua época, que ao mesmo tempo lhe contabilizam algumas de suas características e, por outra, são elas próprias postas à prova e fervorosamente discutidas pelos filósofos estoicos.

Numa visão macroscópica, o estoicismo – bem como outras filosofias que nascem no período – está inserido num termo consagrado pela historiografia dos tempos antigos. O vocábulo “helenismo” é utilizado, neste amplo espectro, para caracterizar todo um período histórico que possui como principais marcos a morte de Alexandre, o Grande¹⁶ e o começo do Império Romano (portanto, de 323 a.C., ano da morte do imperador macedônico, até 31 a.C., que data a ascensão de Octávio Augusto como princeps em Roma).

Em história da filosofia antiga¹⁷, o período helênico é aquele marcado por três grandes tradições filosóficas que a, partir de então, predominaram: ceticismo, epicurismo e estoicismo¹⁸. Deve-se considerar, no entanto, que essas três filosofias se estendem no tempo para além desse mesmo período helênico: possuíram desenvolvimentos tardios na Grécia e um florescimento em Roma até pelo menos o século IV, e, além disso, conviveram com outras tradições filosóficas fortes (como a Academia, a filosofia peripatética e, mais tarde, o

¹⁶ Alexandre Magno da Macedônia, aluno de Aristóteles, foi o responsável por aplicar e expandir – do ponto de vista cultural, intelectual, econômico e financeiro, mas principalmente pela força de um único poder político central – a cultura grega numa difusão sem precedentes. CHAUI, 2010, pp. 13-19.

¹⁷ Cada domínio histórico possui suas próprias balizas. Para a história da filosofia antiga greco-romana, adotamos aqui dois marcos: o ano de 585 a.C., ano da acmé do filósofo jônico Tales de Mileto, um dos Sete Sábios Gregos; e o ano de 529 d.C., quando por ordem do Imperador Justiniano fecha-se a última escola filosófica em Atenas. Assim, a filosofia antiga contempla um período bastante longo, a começar pelos filósofos pré-socráticos (jônicos e itálicos), passando pelo movimento sofista, por Sócrates e as escolas socráticas menores, pela “metafísica clássica” de Platão e Aristóteles, até as escolas helenísticas, o ecletismo e, por fim, o neoplatonismo, num ciclo de mais de mil anos de pensamento filosófico. RIBEIRO, 2008, pp. 7-8. Oferecemos ao leitor, no Anexo A deste trabalho, um quadro sinóptico bastante útil quanto às relações entre as correntes e escolas da filosofia antiga.

¹⁸ O estoicismo foi fundado por Zenão de Cício em Atenas. O epicurismo, conhecido também como Jardim, surgiu poucos anos antes do estoicismo e foi fundado por Epicuro de Samos, contemporâneo de Zenão. Por fim, a tradição pirrônica ou cética foi iniciada por Pirro de Élis. Como se vê, eram todos estrangeiros em Atenas. A principal fonte para o estudo de seus fundadores encontra-se nas Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres de Diógenes Laércio, que possui capítulos específicos para estes três fundadores e suas tradições de pensamento.

neoplatonismo) bem como com outros sistemas filosóficos de menor escala (como o neopitagorismo e o cinismo, este último particularmente relevante para a história do estoicismo).

Assim sendo, não devemos imaginar o período helênico como um eclipse total da filosofia anterior, nem como momento em que as novas filosofias se arrogam como substitutas que em nada se embeberam do pensamento antecedente. Ao contrário: essas três tradições filosóficas que pontuam a história da filosofia possuem itinerários individuais¹⁹, em denso contato entre si: o estoicismo e o ceticismo, em particular, experimentaram diversas e profundas reformulações em seu trajeto. Seja por oposição, seja por inspiração mútua, todas as doutrinas que nascem no século III a.C. não poderiam ser explicadas isoladas.

A categoria “helenismo”, a despeito de sua amplitude, tem um objetivo bastante específico ao atuar no domínio da história da filosofia: especificar aqueles conjuntos de ideias cuja origem histórica – em particular, os difíceis problemas filosóficos postos à prova – é semelhante. Nesse sentido, ao analisar o que representou o helenismo para a das doutrinas que surgem no período, Marilena Chauí apresenta alguns traços gerais da filosofia nesse período, levando em conta as principais discontinuidades destas com as tradições pré-existentes oriundas da Academia e do Liceu²⁰. Segundo a filósofa, a marca do helenismo pode ser encontrada no âmbito filosófico em pelo menos cinco características, que, pela boa síntese, merecem ser pontuadas.

Em primeiro lugar, ocorre a presença constante de certo (i) naturalismo ético nessas doutrinas: enquanto as filosofias de Platão e Aristóteles entendiam que física e ética possuíam valores intrínsecos como objetos de estudo, para os helenísticos, há uma concepção racional da *physis* que conjuga todo o sistema. Assim sendo, a física deveria ser vista como um sustentáculo da ética que nos permitiria encontrar na natureza as determinações da ação humana²¹. Daí decorre a segunda marca do período, o (ii) materialismo: os helenísticos se opuseram à tendência do legado platônico-aristotélico de utilizar-se de entidades imateriais ou incorpóreos (as Formas, as Ideias, O Motor Imóvel...) para explicar a estrutura da natureza e

¹⁹ Os historiadores da filosofia destacam, contudo, mesmo numa caracterização geral, certas diferenças entre estas três filosofias. O estoicismo é, por excelência, o *système* filosófico com maior tendência à dogmática, no que é seguido – mas não de todo – pelo epicurismo. O ceticismo não é considerado propriamente uma “escola” nem tem, em sua origem pirrônica, tendência dogmática (ainda que esta questão seja muito mais densa se considerarmos, por exemplo, a dita “fase cética” da Academia de Platão, no século II a.C.).

²⁰ CHAUI, 2010, pp. 13-19.

²¹ Aqui apontamos que, no entanto, o sistema filosófico estoico, mormente em seu período inicial, era tão preenchido de organicidade que difícil seria discernir, afinal, qual parte seria sustentáculo da outra.

da vida ética²², buscando na física (ou seja, na matéria, a hyle tão cara à filosofia peripatética) os fundamentos do agir humano. A terceira marca pode ser resumida na palavra (iii) “sistema” (système): as filosofias helênicas se pautam pela interligação do conjunto total de seus saberes de modo que nenhuma parte é autônoma com relação às demais. Há um conjunto de verdades e considerações filosóficas que se articulam à totalidade e que dependem, organicamente, uma das outras para a explicação do “fim último”. Para o estudo desses sistemas, o quarto traço: (iv) as escolas helênicas mantiveram o legado platônico-aristotélico ao constituírem-se em escolas filosóficas (hairésis), que transmitiam as doutrinas de seus fundadores quanto aos modos de pensar e viver a vida, em geral, acompanhadas pela adesão a numerosos dogmas (dogmata)²³ normalmente divulgadas em escolas abertas ao público (scholé). Por fim, destaca-se ainda o (v) racionalismo ético. As filosofias helênicas dedicaram-se a definir regras universalizantes para a conduta humana exemplificadas nas condutas oferecidas pelos sábios detentores de virtude. Por vias distintas, todos esses sistemas concebem a filosofia como uma terapia para a felicidade na vida humana. Os helênicos respondiam a uma demanda filosófica pela felicidade e pelo fim último do homem: deveria o sábio buscar a apathéia – ainda que estoicos, epicuristas e céticos discordem profundamente quanto aos meios para tanto – até, por fim, se fosse possível, alcançar a ataraxía, a ausência total de perturbações²⁴.

Contudo, as características apontadas por Chauí não possuem a pretensão de esgotar o tema nem tampouco formam um rol taxativo. Outros filósofos chamam a atenção, ainda no que toca aos traços gerais das três tradições filosóficas em debate, para pontos mais específicos. Nesse sentido, segundo o professor Luís Felipe Bellintani Ribeiro, uma marca

²² No entanto, esta característica merece maiores contornos. Entendemos que o materialismo é uma característica da filosofia antiga em bloco, derivada do realismo, e não apenas dos pré-socráticos e das filosofias do helenismo. Os recursos platônicos e aristotélicos, com certeza inovadores em relação aos seus predecessores, não importam num “idealismo” (oposto ao “realismo”), característica fulcral da filosofia moderna, não da antiga; de mesmo modo, não estão eles tão distantes do materialismo. Podemos ceder espaço a esta consideração da emérita filósofa pela ênfase, nas filosofias do helenismo, ao elemento material (algo de fato mais patente no estoicismo e no epicurismo) em detrimento de explicações incorpóreas; porém, isto não importa crer que as filosofias platônica e peripatética se descaracterizam enquanto realistas, ou que, estão descoladas das preocupações materiais (se isto é mais evidente para Aristóteles, a assertiva não deixa de valer também com Platão). Além disto, tampouco é verdadeiro que o elemento imaterial seja irrelevante nas doutrinas helenísticas e, em particular, no estoicismo. Para o Pórtico o elemento imaterial tem um local importante na dialética, ramo de sua Lógica. Como sintetiza exemplarmente Michel Villey: “Essa ciência do direito [antiga, como a filosofia] não é concentrada no indivíduo. Não o considera isolado numa ilha. Herdeira da filosofia realista da Antiguidade, ela encara o indivíduo tal como é, situado dentro de um grupo (‘o homem é animal político’).” VILLEY, 2007, p. 79.

²³ No que a autora citada bem rememora, não é característica do ceticismo: a tradição filosófica pirrônica era avessa a toda tentativa de tornar dogmática a filosofia.

²⁴ GAZOLLA, 1999, pp. 37-46.

distintiva destas três é a rejeição da “metafísica clássica” platônica-aristotélica²⁵ e uma consequential retomada, em ontologia, das teses físicas dos pré-socráticos²⁶.

Ribeiro enfatiza a já citada característica eminentemente sistemática das filosofias helênicas – que, como veremos adiante, é levada à excelência pelos estoicos. Todos os filósofos do período são bastante categóricos quanto aos seus objetos de estudo: as três grandes áreas²⁷ são a Lógica, a Física e a Ética²⁸. É bastante claro que essa é uma separação meramente didática e que nenhum filósofo helênico se satisfaria em conhecer apenas uma dessas áreas. A filosofia é um sistema, um “colocado em conjunto” de áreas justapostas cujo nexo está determinado: Lógica → Física → Ética. Com este sistema, a Ética é entendida como um fim último, uma busca concreta pela melhor forma de viver a vida cotidiana em duros períodos de dominação estrangeira, migração e mudanças culturais paradigmáticas; pressupunha engajamento concreto em todos os meandros da existência, fazendo ecoar as prescrições de Sócrates. Não à toa, todas as três tradições possuem inspirações em “socráticos menores”: de modos diversos todas essas tradições trabalham o ideal da autarquia, a autossuficiência do homem perante todas as coisas não essenciais, num caminho à felicidade.

Se parece inquestionável o apreço pela Ética já nas fases fundantes de cada uma das tradições, isso não nos deve levar a olvidar que todas elas admitem, para a resolução dos problemas éticos, a necessidade, em primeiro lugar, de compreender o real nele mesmo; por isto a Lógica e a Física, como meios, são absolutamente necessários, pois, de suas reflexões, derivam os índices para que a Ética humana se pautar. Assim, para alcançar a Ética – que pode

²⁵ O termo “metafísica” (TA META TA ΦΥΣΙΚΑ) é atribuído ao peripatético Andrônico de Rodes, membro do Liceu, no século I a.C.; este conceito provavelmente só se popularizou em sua forma substantivada a partir das traduções latinas de Aristóteles durante a Idade Média, na qual se destaca a de Guillermo de Moerbeke, na segunda metade do século XIII (uma das edições de que dispôs no século seguinte para os seus estudos São Tomás de Aquino). Andrônico reuniu os textos de Aristóteles segundo o caráter em voga desde o período do helenismo, i.e., a partir de três divisões (do *systema*) proeminentes do período: física, lógica, ética. Andrônico observou que alguns textos do Estagirita não “pertenciam”, por excelência, a nenhuma prateleira (ou seja, a nenhuma destas “partes da filosofia”). Colocou-os portanto numa outra prateleira, “ao lado” ou “abaixo” da física e assim apelidou-os de “metafísica”, os textos “que vem depois dos textos de física” – um critério de organização arquivístico, e não filosófico que, ainda sim, resultou numa “feliz coincidência”, expressão de Giovanni Reale. Em Aristóteles, a “metafísica” é considerada a *prôte-episthêmê* ou *prôte-philosophia*, a “ciência primeira”. O que a filosofia faz, em particular a Metafísica, é falar sobre a existência, i.e., é um discurso de patamar anterior sobre outro objeto (a existência é uma coisa e pode implicar, entre outras coisas, o praticar do discurso sobre a própria existência). REALE, 2001, pp. 27-36. Confrontar também: YEBRA, Valentín Garcia, “Prólogo” In: ARISTÓTELES, , 2012, pp. XIV-XXI.

²⁶ RIBEIRO, 2008, pp. 139-154.

²⁷ A tripartição da filosofia, contudo, antecede o período helênico. Esta divisão surgiu na Academia, com a direção do escolarca Xenócrates de Calcedônia (entre cc. 339-338a.C. – cc. 314-313 a.C.). REALE, 2009a, pp. 94-95.

²⁸ Epicuro não possui, propriamente, uma Lógica ou doutrina do *lógos* em sua doutrina. Em seu lugar, porém, está a Canônica, o estudo dos critérios pela qual se pode dizer que a coisa é verdadeira ou falsa; do mesmo modo, os céticos, justamente por sua crítica contra qualquer doutrina, ainda que perpassem esta forma de conceber as coisas, não possuem áreas propriamente ditas.

ser entendida como um fim último, mas não um fim independente por si só das demais “áreas da filosofia” –, devem-se conhecer as coisas como elas são, a Física, e, para tanto, o filósofo precisa valer-se dos parâmetros fundamentais da Lógica.

É comum a afirmação de inexistência de ontologia e filosofia política no período helênico²⁹. Se tomarmos o paradigma filosófico platônico-aristotélico como parâmetro (como fizeram muitos intérpretes no decorrer do século XIX) efetivamente, será lícito dizer que as filosofias helênicas possuem uma carga metafísica bem mais modesta do que suas predecessoras. O mesmo vale, em termos gerais, para a política: ainda que engolfada pela Ética, foi um lugar-comum entre os estudiosos afirmar que, tal como a metafísica, a política some da preocupação dos filósofos juntamente com o desaparecimento da pólis e do ambiente democrático ateniense. Concordamos que tais acontecimentos político-sociais gregos deram feição ao modo como o estoicismo se posicionou e às questões que levantou. Quanto a esse ponto, porém, concordamos com uma precisa observação: “isso até é correto, desde que não signifique uma desculpa para uma suposta inferioridade de porte dessas filosofias”³⁰.

²⁹ Tradicionalmente, os autores modernos e contemporâneos explicaram o sucesso do estoicismo – mas aqui podemos abarcar o helenismo como um todo – em seu tempo devido às perturbações de sua época: o estoicismo teria possibilitado um refúgio na interioridade aos gregos que se viram repentinamente tolhidos de suas antigas prerrogativas políticas. Alimentou-se uma espécie de “ilusão retrospectiva” ao estudo do helenismo: este é colocado à margem dos gloriosos séculos V-IV a.C., tempos das poleis, do cidadão, dos grandes homens e dos filósofos por excelência. Além de Michel Villey, que abordaremos especificamente no capítulo três desse trabalho, temos exemplos em: REALE, 2008, pp. 63-67; REALE, 2009a, pp. 5-22 (baseado em M. Pohlenz [1872-1962], importante estudioso do estoicismo); CORRÊA, 1950, pp. 7-27; RICCOBONO, 1975, pp. 71-77; também COULANGES, 2003, pp. 323-329 que, muito embora afirmasse que a filosofia surge no mundo grego de modo a afastar os antigos costumes oriundos apenas do pensamento religioso, também interpreta o estoicismo com base na ideia de que essa seita filosófica apregoava a liberdade apenas no foro interno do indivíduo (não à toa, esse pensador antecipa, ainda que não de modo detido, o pensamento de Pohlenz). No entanto, respaldando afirmação de J.-J. Duhot, esta bela visão de uma Atenas habitada por geniais – e irremediavelmente perdidos – filósofos e por um povo inspirado e único na história é antes criação do idealismo alemão do que das evidências que as fontes apontam. Atenas também fora uma cidade imperialista, conturbada e agitada, constantemente envolvida com altos custos humanos em suas guerras, e mesmo sua famosa ágora democrática esteve longe de ser um pilar incontestado. Se politicamente os cidadãos atenienses perderam suas prerrogativas com o comando macedônico, a grande maioria composta de escravos, mulheres, estrangeiros e não-cidadãos em geral nunca as possuíram no mesmo período áureo. É possível asseverar, para Duhot, que o mundo grego do século V a.C. não era muito diferente daquele do século III a.C., e que em ambos “o sol não brilhava para todos”: o preço desse mundo conectado, das cidades desenvolvidas e das intensas trocas comerciais foi a taxa e pobreza excessiva que alcançava principalmente os camponeses. É durante o período helênico que Atenas perde o domínio político de seu destino, não sendo mais detentora ou líder das cidades gregas; ao mesmo tempo, torna-se cada vez menos relevante do ponto de vista econômico, sem poder competir com cidades poderosas como Alexandria. No entanto, o mundo dos atenienses permanece por muitos séculos prestigiado enquanto capital intelectual e filosófica do mundo greco-romano. Com a expansão do poder macedônico para o Oriente e para o Egito, os gregos conheceram uma expansão cultural sem precedentes; mesmo o poderio romano, século mais tarde, não colocaria em questão a cultura helênica e dela se alimentou. O mundo antigo torna-se mais interligado e mais facilmente conectado, ainda que não de todo. Atenas torna-se centro de difusão e atração filosófica do mundo helenizado: saberá reter entre os seus os maiores pensadores, independente de sua origem étnica, para formar suas escolas (diferentemente da Atenas clássica que constantemente processava, expulsava ou mesmo condenava seus filósofos). DUHOT, 2006, p. 15-21.

³⁰ RIBEIRO, 2008, p. 142.

De posse desses traços proeminentes da filosofia helênica, devemos prosseguir especificamente no percurso do estoicismo e avaliar como essas características estiveram presentes na vida de seus filósofos e como se manifestaram concretamente na doutrina.

1.2. O SURGIMENTO DO PÓRTICO E SUA PERIODIZAÇÃO EM HISTÓRIA DA FILOSOFIA

É bastante conhecida, entre os que estudam o tema, a divisão em três fases da história da escola estoica: (a) o Estoicismo Antigo ou Primeiro, que inicia com a fundação da escola no princípio do século III a.C. (especificamente, em 300 a.C. na cidade de Atenas) até meados do século II a.C., sobressaindo-se nele, as figuras de Zenão, Cleanto e Crísipo; (b) o Estoicismo Médio, de Panécio e Posidônio, que inicia o contato com o mundo romano, entre os séculos II e I a.C.; (c) o Estoicismo Romano, Imperial ou Tardio, representado principalmente pelo “triumvirato filosófico” composto por Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio³¹. A partir desta seção, e no curso de todo o primeiro capítulo desta monografia, enfatizaremos o surgimento da doutrina, i.e. o “estoicismo antigo”, e de seu tripé filosófico-sistemático; uma análise mais acurada do estoicismo nos períodos médio e romano será realizada nos capítulos seguintes.

A origem do estoicismo foi um verdadeiro “casamento entre dois mundos”³²: se, por um lado, os principais iniciadores da filosofia nasceram na região oriental do Mediterrâneo, por outro, foi na famosa ágora de Atenas que as escolas helenísticas, tais quais suas antecessoras, iniciaram-se. Isso está para provar a ampla dinâmica cultural que se instala entre Oriente e Ocidente a partir das conquistas do Império Macedônico³³.

| | |
|--|---|
| Estoicismo antigo | <ul style="list-style-type: none"> • Zenão de Cício (IV-III a.C. --- c. 336-246 a.C.). Fundador. • Cleanto de Assos (IV-III a.C. --- c. 331-232). Seguidor de Zenão. • Crísipo de Soles (III a.C. --- c. 277-208). |
| Estoicismo médio | <ul style="list-style-type: none"> • Panécio de Rodes (II a.C. --- c. 185). Abertura para leituras platônicas e peripatéticas. • Posidônio de Apaméia (II-I a.C. --- c. 130-51). Segundo renovador dos dogmas fundadores. |
| Estoicismo romano (ou imperial) | <ul style="list-style-type: none"> • Lucio Naneu Sêneca, de Córdoba (I a.C.-I d.C. --- c. 8 a.C.-65 d.C.) • Epicteto, de Hierápolis (I-II d.C. --- c. 50-125). • Marco Aurélio, de Roma (II d.C. --- c. 121-180) |

Tabela 1. Divisão histórica do estoicismo, segundo autores como Jean Brun, Jacques Brunschwig, Émile Bréhier, A. A. Long, David Sedley, Luís Felipe Bellintani Ribeiro e Marilena Chauí.

³¹ Essa divisão aparece em SEDLEY, David in INWOOD, 2006, p. 7. Também está presente em outros dos autores consultados como REALE, 2009b, pp. 5-16; e BRUN, 1986, pp. 15-28. Como toda periodização, deve ser vista como uma ferramenta didática e esquemática (portanto, com as limitações próprias deste tipo de recurso), e não um dogma fundamental. David Sedley, por exemplo, assevera que se a perspectiva de análise estiver centrada na questão “o que é ser um estoico?”, mais benéfica seria uma divisão em cinco fases: (1) Primeira Geração, (2) a era dos primeiros escolarcas atenienses; (3) a fase platonizante (“estoicismo médio”); (4) a fase de descentralização do século I a.C.; (5) a fase imperial romana.

³² SEDLEY, David in INWOOD, 2006, pp. 8-9.

³³ Isso não ocorria apenas com o estoicismo: também com o epicurismo e o ceticismo, filosofias que floresceram na mesma época, foram fundados por estrangeiros.

Zenão nasceu provavelmente no ano de 334 a.C. na cidade de Cício (ou Cítio), localizada na ilha de Chipre, cidade de componente étnico fenício amplamente helenizada. Filho de mercador, provavelmente já recebia por intermédio do pai obras da tradição filosófica ateniense, mormente os Memoráveis de Xenofonte sobre Sócrates, mesmo antes de sua emigração para Atenas por volta de 314 a.C.³⁴, com pouco mais de vinte anos. Dedicou-se a partir daí integralmente à filosofia³⁵, estudando com expoentes das principais correntes do momento: os megáricos, os dialéticos, a Academia e os cínicos (em especial, sendo introduzido na filosofia como discípulo de Crates, o cínico). Zenão funda o estoicismo entre 301-300 a.C., cinco anos após o surgimento do Jardim de Epicuro. O nome Stoá derivou do costume de Zenão de dar suas lições passeando próximo à Poikilé Stoá, uma “Colunata Pintada” em meio a uma praça de Atenas, ornada com as pinturas do artista Polígnotos³⁶. Seus primeiros discípulos e colegas foram chamados de “zenonianos”, mas ficariam conhecidos como estoicos (de Stoá) após sua morte. Tornou-se conhecido por sua vida modesta e frugal, seu rosto sério e pela qualidade intelectual e moral de seus ensinamentos até e após a época de sua morte por volta de 262 a.C., em Atenas.

A partir da formação inicial de suas leituras até o contato pessoal com seus primeiros e tão variados mestres – todos de índole socrática –, podemos entrever as íntimas relações que o estoicismo guardaria com o socratismo³⁷. A motivação socrática por detrás do desprezo cínico às normas estabelecidas e aos valores convencionais se manteve até certo ponto no componente filosófico do Pórtico. Cínicos de renome como Crates ou Diógenes já haviam articulado, antes do estoicismo, a centralidade da justaposição clássica entre *physis* e *nomos* como questão filosófica³⁸ bem como a recusa em aceitar a fragmentação social da humanidade em “cidades” e “tribos” em detrimento de uma unidade de fundo natural que

³⁴ BRUN, 1986, p. 15; CHAUI, 2010, p. 119.

³⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 2-4. Conta-se que Zenão foi consultar o oráculo para saber o que deveria fazer para viver melhor e, diante da resposta de que deveria igualar-se aos mortos, entendeu que deveria ler os autores antigos. Conta-se também que Zenão chegou a Atenas após um naufrágio, estudou as Memorabilia de Xenofonte e passou a seguir Crates. No entanto, Zenão jamais se adaptou ao despudor cínico. Desejoso de fazer seu pupilo superar este desafio, Crates o obrigou a andar com uma panela cheia de sopa de lentilhas e, vendo que este estava envergonhado, partiu-a, deixando Zenão fugir com embaraço. Foi durante o período com Crates que Zenão escreveu uma obra de suma importância chamada Politeia (República).

³⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.5.

³⁷ Quanto a isto, útil é uma consideração de SEDLEY, David in INWOOD, 2006, p. 11: “De fato, há provas de que os próprios estoicos gostavam de ser classificados genericamente como ‘socráticos’, e com boa razão: seu sistema ético, caracterizado pela identificação intelectualista de bondade e sabedoria, e a eliminação consequente dos ‘bens’ não-morais como algo indiferente, era completamente socrático em inspiração. E era verdade que o padrão de perfeição que eles estabeleciam para seu ‘sábio’ idealizado era tão rigoroso que o próprio Sócrates não estaria totalmente qualificado a seus olhos. Não se deve duvidar, porém, de que os tratos minuciosos da conduta do sábio, compilados geração após geração de estoicos, muito devem à lenda de Sócrates”.

³⁸ E antes deles, ainda, muitos sofistas.

uniria toda a humanidade³⁹. Cinismo e estoicismo permaneceram aliados como artífices de respostas a uma sociedade que criticavam como moribunda e fragmentada. Ambos preconizavam uma comunidade humana, ou seja, uma unidade para além das muitas diferenças artificiais do mundo humano, não sem uma erupção ou sugestão de rebeldia nessas teses (o que deveria, senão romper, pelo menos suavizar a tese de uma passividade absoluta dos filósofos estoicos perante o mundo dos homens). Essa convicção comum com os cínicos foi o ponto de partida de Zenão para uma teorização filosófica mais refinada sobre a *physis*, uma natureza ordenada por meio de leis naturais que pairam e constituem todos os demais costumes e leis positivas que são base para os valores morais.

No entanto, o estoicismo não pode ser lido tão somente com um continuador direto e puro do cinismo; o estoicismo se tornou com o tempo, já após Zenão, um sistema, uma doutrina filosófica bastante especulativa e nem sempre comprometida diretamente com a mesma contestação pública que o cinismo teria por ideal. Além disso, se por um lado, Diógenes e os primeiros cínicos abordaram “tão somente” os problemas humanos, ao molde socrático, por outro, os estoicos os abordaram também no rol de suas preocupações cosmológicas. A firme negativa cínica à proposta platônica de alcançar o bem (e com ele a verdade, o justo, o belo...), por meio do cultivo do verdadeiro saber, acarretou ao cinismo a ausência de uma tradição filosófica mais encorpada, que fosse tendente à sistematicidade e incorporasse investigações mais vastas – essa carência não passou despercebida ao fundador do estoicismo. Se com Crates, seu mestre cínico, Zenão pôde encontrar um exemplo prático de vida filosófica ao qual admirar, ainda faltava, no entanto, a justificação teórica adequada para tal vida filosófica⁴⁰.

³⁹ A doxografia já citada de Diógenes Laércio é a principal fonte que faz uma relação direta entre o estoicismo antigo de Zenão com o cinismo, a partir de Crates. Independente da acuidade histórica ou não da narrativa de Laércio, parece certa a premissa de que o pensamento cínico de Diógenes (que foi professor de Crates, o mestre de Zenão) foi uma das fontes da emergência e desenvolvimento do estoicismo antigo. O estoicismo floresce, assim, cooptando a interpretação e adaptação muitas vezes exagerada que Diógenes fazia da figura do sábio socrático. Entre as principais conexões entre estas filosofias, é pontual um fragmento do estudo de Luis Navia sobre os cínicos e sua influência posterior no estoicismo: “O desenvolvimento do estoicismo seguiria um caminho já traçado por Diógenes e no qual várias ideias críticas seriam descobertas. Dentre essas, possivelmente a mais influente é o conceito de lei natural. A justaposição de Diógenes entre costume e natureza, sua insistência em que a razão tem sempre que preceder a emoção e o instituto, bem como sua recusa em aceitar a fragmentação socialmente sancionada da humanidade em nações, raças e classes foram ideias que, a despeito de sua incompletude e seu caráter truncado, fertilizariam o solo em que a ideia estoica de lei natural floresceria no período clássico tardio”. NAVIA, 2009, p. 192.

⁴⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.24-27. Por jamais ter se comprometido, enquanto estudante de filosofia, com uma escola específica, Zenão sentiu-se à vontade para ao mesmo tempo estudar dialética com os dialéticos Diodoro Crono e Fílon. Zenão também tomara assento nas lições de outros mestres e recebeu forte influência, no que tange às suas concepções éticas, do filósofo megárico Estílpon, e do diretor da Academia, Polémon. Estílpon possuía uma vertente próxima do estoicismo e professava a autossuficiência do sábio em relação a tudo o que provém do corpo ou das influências externas. De Polémon aprendeu a admitir que certos bens corporais externos

Ainda há que se falar de outra relação importante já na época de Zenão, esta de oposição, durante a gênese da filosofia estoica. Epicuro fundara seu Jardim poucos anos antes do Pórtico. Por um lado, a escola epicurista possuía rivais semelhantes àqueles que Zenão teria – como os acadêmicos e os céticos –, e buscava dar voz às mesmas questões e necessidades que ele próprio sentia, praticando uma filosofia cujo valor fosse a “arte de viver”. No entanto, Zenão rejeitou as soluções desses problemas apresentadas nos dogmas do Jardim, em particular, a redução do mundo a um amontoado de átomos no vazio (herança do atomismo mecanicista de Demócrito) e a identificação do bem moral com o prazer (a sua faceta “hedonista”). O Jardim de Epicuro foi assim um baluarte de contraponto polêmico para a solução de similar arco de problemas filosóficos para Zenão e os estoicos. Ao invés de apelar para a ideia de átomos, entendia o mundo como *lógos* imanente. Para a identificação de um correto bem viver, digno de um bem moral, afastou-se do que considerava excessivamente egoísta e individualista nos epicuristas, a busca do prazer, e erigiu um ideal de paz espiritual pautado pela superação e da adversidade das coisas em harmonia com e mediante o *lógos*. De modo exemplificativo, podemos esboçar algumas das oposições mais evidentes entre as teses fundamentais das escolas que, rivais, nasceram juntas:

| ALGUMAS OPOSIÇÕES FUNDAMENTAIS | |
|---|---|
| ESTOICISMO | EPICURISMO |
| Interesse pela análise e prática de todas as formas do discurso filosófico (Lógica) e da razão. | Desprezo pela cultura tradicional, pela dialética e pela “tecnização” artificial da filosofia. |
| Física: materialismo heraclítico, teleológico, continuísta, dinâmico, vitalista e orgânico. | Física: materialismo atomista, antiteleológico, descontínuísta e mecanicista. |
| Visão cosmológica (ontológica): mundo único, penetrado pelo <i>Lógos</i> , divino e providencial. | Visão cosmológica (ontológica): mundos sucessivos num universo infinito sem intervenções divinas. |
| Ética: rigorosa, baseada na ideia de que a virtude é condição necessária para a felicidade. Política de solidariedade (<i>oikeiosis</i>). | Ética: baseada no prazer e na fuga da dor, bem como na política utilitária ao indivíduo. |

Tabela 2. Rol exemplificativo das diferenças entre as teses fundamentais da doutrina do antigo Pórtico e do Jardim de Epicuro.

e bens mentais, ainda que menor importância em relação à virtude, possuem certo valor, no que poderiam ser associados a um progresso moral em total “conformidade com a natureza”, máxima que, como veremos, é fundante na ética estoica. No entanto, Zenão rompe nitidamente com a tendência da Academia ao negar a solução metafísica. As relações com a Academia permaneceriam intensas durante todo o estoicismo antigo. Após a morte de Polémon, assume como escolarca Arcesilau, que inaugura o período conhecido como “Nova Academia”, com influências céticas. Os ataques filosóficos de Arcesilau ao estoicismo tornaram-se célebres e, certamente, contribuíram para a elaboração de respostas no interior da doutrina estoica. Anos mais tarde outro célebre acadêmico, Carnéades, teria papel igualmente relevante enquanto opositor do estoicismo. Desta feita, com uma síntese de duas posições contrastantes, o estoicismo pôde sustentar uma doutrina ética da virtude que admitia a existência de objetos naturais de perseguição, aparentando-se mais simpático do que o cinismo.

Esses apontamentos traçam, em linhas gerais, as “influências exógenas” que incidiram sobre os primeiros caracteres do estoicismo quando se seu período de fundação por Zenão⁴¹. Uma vez fundada a Stoá, rapidamente os estoicos ganharam um papel de destaque como educadores por excelência⁴², de modo substancialmente semelhante àquele que coube aos sofistas séculos antes. Enquanto o Liceu se voltava para pesquisas físicas e a Academia, ainda estritamente filosófica, dirigia seu discurso a um público-alvo muito favorecido, o Pórtico tornou-se uma opção filosófica mais aberta, chamando à atenção dos estratos sociais novos (que incluíam muitos mercadores, comerciantes e viajantes, que contribuíram também para a disseminação do estoicismo nos séculos seguintes) o papel da filosofia na vida cotidiana.

O fundador escolheu entre seus discípulos aquele que lhe parecia ter maior valor moral, ainda que, se acreditarmos nas notícias, relativamente carentes de vigor e originalidade intelectual: Cleantes de Assos (nascido entre 332-331 a.C.), da região da Ásia Menor⁴³. Uma

⁴¹ Todos os filósofos subsequentes – sejam os estoicos, ou aqueles que trataram de esboçar caricaturas do estoicismo –, como Cícero ou Epicteto, teriam a figura de Zenão como representante ideal daquilo que se tornou o “estoicismo”. Tanto é que, no período de gênese do estoicismo, os homens reunidos em torno deste fundador foram chamados de “zenonianos” (assim como os seguidores de Epicuro ficaram conhecidos, porém não apenas em sua fase inicial, como “epicuristas”), para somente depois se consagrarem enquanto estoicos, os que estudaram na Stoá. No entanto a doutrina de Zenão, continuada por Cleantes e aperfeiçoada por Crísipo, não se tornou a pedra fundamental da doutrina do Pórtico sem encontrar resistências outras: para além das importantes contribuições das outras escolas, “influências interinais” também intervieram no curso de formação do estoicismo antigo. Diógenes Laércio dedica algumas páginas aos primeiros “estoicos heterodoxos” entre os “zenonianos” que conviveram com o fundador e que, no curso da história do estoicismo, não conseguiram vingar suas teses, muitas delas bastante divergentes daquelas que prevaleceram. Havia grande disparidade interna entre os seguidores – na verdade, eram mais colegas e admiradores respeitosos do que ardorosos “fiéis” de suas preleções – e o mestre da filosofia nascente. O mais conhecido e notável destes controversos entre os primeiros “zenonianos” foi Áriston de Quios, que rejeitou explicitamente a Física e a Lógica do sistema, concebendo uma doutrina filosófica exclusivamente ética; muito mais ferrenho à tradição socrática-cínica do que era o próprio Zenão, recusava a ideia da possibilidade de avaliação e valoração “indiferentes” – que, como veremos, é única e fundamental na ética estoica – ao radicalizar a ética nas noções de bem e virtude. De modo retrospectivo, a doxografia e a história da filosofia retratam-lho como “Herege” ainda que, certamente, tenha sido detentor de impacto no mundo filosófico ateniense em sua época. Outros famosos “zenonianos” – seguidores independentes, ainda que não tão extremados quanto Áriston, que não subscreviam todas as teses de Zenão, ainda que estas tenham prevalecido na história do Pórtico – foram Hérilo de Cartago, que criticava a ideia ortodoxa do “fim moral” de Zenão; e também Perseu de Cício. Sobre Áriston (ou Aeriston) de Quios, ver DIÓGENES LAÉRCIO, VII.160-164. Sobre os demais “zenonianos” e aqueles tidos por “ortodoxos” ver DIÓGENES LAÉRCIO, VII.35-38; 165-167.

⁴² Podemos exemplificar: segundo Diógenes Laércio, profundo era o respeito que Zenão, mesmo sendo estrangeiro, conquistou com o povo de Atenas. Após ser sepultado, foi honrado com um decreto na cidade de Atenas e recebeu outras diversas homenagens ao longo dos anos, como uma estátua de bronze e diversos epigramas. DIÓGENES LAÉRCIO, VII.28-31. O doxógrafo disserta longamente sobre a troca de correspondências e as imensas honras que o rei Antígono, da Macedônia, prestava a Zenão. Este, já idoso, não podendo aceitar o pedido do rei de ir morar em sua corte, enviou o amigo Persaios de Cício. DIÓGENES LAÉRCIO, VII.35.

⁴³ Conta-se que foi pugilista e chegou a Atenas muito pobre: sua extrema necessidade o obrigava a trabalhar durante toda a noite retirando água dos poços nos jardins para que pudesse dedicar à doutrina de Zenão durante o dia e, por isto, ganhou o apelido de freantles, “tirador de água de poço”. Tinha fama de ser tímido e lento de espírito, mas, como aguerrido defensor do mestre e reconhecido como trabalhador incansável, foi escolhido na ocasião de sua morte para dirigir a escola. Dele é o único trabalho completo do estoicismo antigo

vez que a figura de Zenão tornou-se, após sua morte, a do incontestado fundador do Pórtico, a dinamicidade desse período de fundação transferiu-se para a interpretação de suas palavras e escritos, aceitas as premissas principais. Essa tarefa, bastante longa e, sem dúvida, não pouco problemática, ocupou toda a sua vida e, segundo as fontes, somente pôde ser concluída efetivamente pelo arredo aluno de Cleantes, marcado pela história do estoicismo como o “segundo fundador”⁴⁴ da escola e hábil dialético.

Esse sucessor foi Crísipo de Soles, oriundo de colônia grega da Anatólia, na Ásia Menor (nascido entre 280-277 a.C., viveu até aproximadamente 210-204 a.C.). Toma a direção da escola aproximadamente entre 229-230 a.C.: ainda segundo Diógenes Laércio, foi Crísipo quem conseguiu reunificar a escola, reconstruir o sistema filosófico e dar forma ao estoicismo, até então, uma doutrina embasada provisoriamente nos escritos esparsos de Zenão⁴⁵. É com Crísipo que o estoicismo se estabiliza como sistema e, tendo em vista ser essa uma das principais riquezas dessa tradição filosófica, o labor não foi em vão. Polemizou fortemente com o ceticismo da Nova Academia⁴⁶ e com o epicurismo de matiz hedonista, buscando defender as teses antigas de Zenão e Cleantes de modo convincente, quando não reformulá-las para atender a essas exigências. Deixou setecentos tratados aos estoicos, dos quais restaram os mais importantes fragmentos de lógica e ética analisados pelos filósofos contemporâneos⁴⁷. Ainda que o estoicismo permaneça ativo e fiel à doutrina com seus sucessores, é, em geral, com o nome de Crísipo que os historiadores da filosofia encerram o “estoicismo antigo”⁴⁸.

que se retém na integralidade: o breve Hino a Zeus (preservado em ESTOBEU, Ecl. I, 1, 12 = SVF II.537). As notas biográficas e outras notícias se encontram em DIÓGENES LAÉRCIO, VII.168-176.

⁴⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.183 (= SVF II.6), onde expressamente podemos encontrar a anedota famosa: “Sem Crísipo não haveria a escola estoica”.

⁴⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.179.

⁴⁶ Ainda em DIÓGENES LAÉRCIO, VII.183. Entre as relações mais importantes com membros de outras escolas filosóficas, sem dúvida, uma das mais relevantes foi a que travou com Arcesilau, escolarca da Nova Academia.

⁴⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.180-181. A governanta de Crísipo fazia menção ao costume do patrão de escrever pelo menos quinhentas linhas por dia. Não à toa, o doxógrafo afirma que Crísipo superou todos os predecessores em operosidade. A lista de suas obras foi preservada em DIÓGENES LAÉRCIO, VII.190-202, e serve como referência importante não apenas para a fecundidade do indivíduo, mas sobretudo para o rol de preocupações filosóficas da Stoá em seus anos primevos.

⁴⁸ Ainda que Crísipo tenha sido o verdadeiro sistematizador da doutrina de Zenão, isto não significa que ele não tenha por diversas vezes inovado na doutrina filosófica. Segundo as notícias, desde jovem demonstrava gigantesca acuidade e aptidão para a filosofia e, com esta confiança, não tinha pudor em discordar abertamente de Zenão e Cleantes. Costumava dizer do mestre Cleantes que este apenas expunha a doutrina, mas que somente ele, Crísipo, sozinho e por meios outros, descobriria as demonstrações para tal. Crísipo chegou até mesmo a ausentar-se da escola durante a direção de Cleantes para a ela retornar com o falecimento deste por discordar da interpretação do mestre quanto aos escritos de Zenão. De todo o modo, sempre externava respeito pelo mestre. DIÓGENES LAÉRCIO, VII.179.

A Crísipo sucede Zenão de Tarso; a ele, Diógenes de Babilônia e após Antipater (ou Antípatro) de Tarso, todos no decorrer do século II a.C., já adentrando o período do estoicismo médio. Foi principalmente com o escolarca Panécio e seu aluno Posidônio que, no entanto, esse “médio estoicismo” ganha seu nome afiliado a uma espécie peculiar de “sincretismo” que firmou, harmonizou e adicionou às bases do estoicismo originário algumas teses do platonismo antigo e do aristotelismo, modificando-o. Panécio e Posidônio também se notabilizaram como viajantes, responsáveis pela disseminação do estoicismo no mundo da urbe. Esse período, bem como o do estoicismo romano, será posto em luzes noutra momento.

1.3. A DOUTRINA ESTOICA E SEU SISTEMA

Já se falou sobre o caráter sistêmico da doutrina do antigo Pórtico. A filosofia do estoico possui três grandes “locais”⁴⁹: Lógica, Física e Ética. Desse trinômio sobreviveram as célebres metáforas: (a) a filosofia é um campo onde a lógica é a cerca, a física, as árvores e a ética, os frutos; (b) a filosofia é um ovo onde a lógica é a casca, a clara, a ética e a gema, a física (ou o contrário, com a clara sendo a física e a gema a ética); (c) a filosofia é um animal onde a lógica representa seus ossos, a ética, sua carne e a física, sua alma (novamente, podendo alterar-se a física para a carne e a ética para a alma)⁵⁰. As filosofias do helenismo são as primeiras a efetivamente “dividir” a filosofia, a partir da ideia de um *systema* interconectado; o estoicismo ficou famoso e representou, por excelência, essa característica do helenismo. A tabela a seguir esquematiza as célebres analogias que a enfatizam a necessidade de uma compreensão sistêmica – quase que orgânica – da doutrina original do Pórtico:

| Analogias | LÓGICA | FÍSICA | ÉTICA |
|---------------------------------|-------------|------------|--------------------|
| O CAMPO | A cerca | As árvores | Os frutos |
| O OVO | A casca | A gema | A clara |
| O ORGANISMO VIVO OU O ANIMAL | O esqueleto | A alma | O sangue e a carne |

⁴⁹ A nomenclatura não é precisa. Diógenes Laércio – que, não nos esqueçamos, escreve bem posteriormente ao estoicismo antigo – também fala em *tôpoi* (tópicos), *eide* (espécies) e *gene* (gêneros) da filosofia estoica, presentes desde Zenão. DIÓGENES LAÉRCIO, VII.39. Apenas mais tarde com Zenão de Tarso, sucessor de Crísipo, esses “setores” da filosofia estoica receberão a denominação de “partes, pela qual o estoicismo é comumente associado. ILDEFONSE, 2007, pp. 23.

⁵⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 40. “Os estoicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física. Ou a comparam a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns estoicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si. Seu próprio ensino fazia-se conjuntamente. Outros estoicos, entretanto, dão primeiro lugar à lógica, o segundo à física e o terceiro à ética. Entre estes estão Zênon em seu tratado Sobre a Lógica, Crispos, Arquêdemos e Êudromos”.

| | | | |
|---|---|--|---|
| ----- O Lógos é o fundamento das três partes... | ... na lógica é o princípio de verdade: leis do pensar, conhecer e falar | ... na física é o princípio criador do cosmo (ontologia no sentido pré-socrático) | ... na ética é princípio normativo: princípio finalizador, que determina o télos |
|---|---|--|---|

Tabela 3. As “partes” ou “lugares” da filosofia estoica nas analogias.

Devemos renunciar à ideia de que a unidade das três partes é meramente formal: ainda que comecemos o estudo pela casca ou pelo esqueleto (imagens para a lógica), o conhecimento efetivo só pode advir do estudo de todo o ovo ou de todo o organismo. Se os estoicos conhecessem a moderna visão anatômica da rede neural, talvez esta se constituísse numa analogia mais potente para o sistema estoico: os tópicos ou assuntos de cada uma dessas três “partes” filosóficas estão firmemente interligados, de modo que, por exemplo, a máxima “viver em conformidade com a natureza”, certamente de forte teor ético, não deixa por isso de ter justificação lógica e física no interior do sistema⁵¹.

De todo o modo, há um pressuposto da filosofia estoica: há uma racionalidade (entendida a partir do conceito grego de lógos) que diferencia e ao mesmo tempo une em *systema* todos esses lugares da filosofia. O cosmos e a racionalidade da natureza constituem a base e a justificativa da sistematicidade estoica. O lógos, inspirado na imagem heraclitiana, possuía uma polivalência de significados, sendo um denominador comum para seu sistema – não é apenas o “conhecimento”, mas o princípio que dá forma racional ao universo e fixa tudo num plano de rigorosa destinação, reinando no cosmo e no homem. A filosofia estoica não é carente de outras partições filosóficas mais conhecidas como a antropologia, a ontologia, uma certa psicologia ou a teologia: esses ramos específicos estão espalhados pelo sistema, muitas vezes como elos entre as cadeias da lógica, da física e da ética. Uma última pontual observação sobre a ligação necessária entre os três tópoi da filosofia estoica:

Estuda-se física para saber como as coisas são e assim disciplinar o agir em função daquilo que, de acordo com aquela ontologia, é legítimo e necessário buscar, repelir ou nem buscar nem repelir. A lógica é uma propedêutica. Inclui não só aquilo que hoje se chama ‘lógica’, mas também gramática, fonética, retórica, e, isso é importantíssimo, teoria do conhecimento. A ideia é que é preciso saber como as coisas são (física) para saber como agir (ética), mas para fazer física é preciso estar

⁵¹ Um mesmo “tópico” de estudo na filosofia estoica jamais pertencerá puramente a uma das três partes do sistema. Outro exemplo pode aclarar esta ideia: o estudo da “alma” (*psyché*), base de uma “psicologia” estoica, é a princípio estudo da Física, tendo em vista o caráter materialista básico da doutrina (a alma também é um corpo para os estoicos). A alma é composta de oito partes: sua parte central, o *hegemonikón*, é o centro de recepção das *phantasiai*, bem como do processo que leva ao conhecimento (Lógica); esta capacidade racional do homem é o pré-requisito para seu agir ético, seja na seleção de indiferentes e ações adequadas, *kathékonta* (Ética). Um mesmo tópico de estudo, ainda que tenha um teor predominante em uma das três “partes”, contém também as outras.

consciente de que critérios devem pautar a investigação, de que cânones permitem incorporar certas proposições ao corpo da doutrina ou rejeitá-las. Ora, a física e a ética são discursos; é preciso conhecer, portanto, os princípios que regem o discursar, o que pode incluir: a gramática da língua natural, a arte de expor um tópico a um auditório, o nexos de necessidade interno que liga certas proposições do ponto de vista formal, o modo como um som se torna significante e o modo como o significado apreende o ser das coisas⁵².

Passaremos a um breve compêndio dessas três partes fundamentais da filosofia estoica: os próprios filósofos da Stoá, por motivos didáticos, não expunham toda a doutrina de uma única vez.

1.3.1. Lógica

Os estoicos parecem ter concordado de modo relativamente pacífico, pelo menos a partir de Crísipo, que a lógica devia, por motivos didáticos, ser tratada em primeiro lugar. A lógica forneceria os elementos adequados para a elaboração do critério de verdade necessários para o estabelecimento das dimensões cósmico-ontológicas (física) e para a busca da virtude em harmonia com o mundo (ética).

Desde Zenão, a divisão da Lógica seguiu entre os estoicos um modelo pré-aristotélico de forma binária: era dividida entre Dialética e Retórica⁵³. Dos testemunhos que restaram, Crísipo foi o autor que mais desenvolveu a Lógica estoica no período antigo, particularmente a Dialética. Para esta, distinguiu duas partes básicas: o “lugar dos significados” e o “lugar dos significantes”⁵⁴. É no estudo dos significados, ou das coisas significadas que se encontram os tópicos mais densos da Lógica estoica: por um lado, a teoria das phantasíai; por outro, a teoria das lekta.

1.3.1.1. Dialética: (1) Teoria da representação

A lógica é, para os estoicos, um “lugar” fundamental da filosofia. Abre-se naquilo que se convencionou chamar de “teoria do conhecimento”, centrada no conceito de phantasia⁵⁵, relativa às sensações humanas. A faceta epistemológica estoica ganha relevo e está à frente da lógica porque é por meio dela que se conhece a verdade⁵⁶. Dois são os movimentos da

⁵² RIBEIRO, 2008, p. 141.

⁵³ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.41-43. Especificamente: “Alguns estoicos distinguem a parte lógica do sistema em duas ciências: retórica e a dialética”. Afirma-se ainda que é por meio da Lógica que se descobre a verdade.

⁵⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.43. Remetemos o leitor ao Apêndice A deste trabalho, que em alguma medida esquematiza os “temas tratados” na Lógica do Pórtico.

⁵⁵ Este conceito não possui tradução unânime. A tradução “representação” é a mais comum (Giovanni Reale, Marilena Chauí, Jean Brun, Frédérique Ildefonse, Emile Bréhier); outros como “apresentação” (Luís Felipe Ribeiro); e mesmo “impressão” (R. J. Hankinson; Tad Brennan; A. A. Long; D. N. Sedley).

⁵⁶ GOURINAT, Jean-Baptiste in BARNES; GOURINAT, 2013, pp. 35-43.

teoria do conhecimento estoica: (1) o que vai da representação, seguida do assentimento e da apreensão até a intelecção; (2) o processo que do pensamento predisposto alcança a palavra.

Zenão foi o primeiro a tratar do tema epistemológico⁵⁷ em sua doutrina da *kataleptikè phantasia*⁵⁸. Há uma ordem crescente que leva da representação ao conhecimento: a *phantasia* (representação) constitui a primeira etapa; as *phantasiai* (representações) são os conteúdos de consciência através dos quais se dá início ao processo de conhecimento, como um “efeito sofrido na alma”, especificamente em sua parte diretora (*hegemonikon*), onde se produzem as representações e a linguagem é emitida. A *phantasia*⁵⁹ está, portanto, em primeiro plano no sensível (*aísthesis*) e alcança a intelecção (*nóesis*) até a *phantasia kataleptikè*.

Zenão e Cleantes preconizavam a representação no modelo “bloco de cera” ou *tabula rasa*: acreditavam que a representação de um objeto externo deixava na alma uma marca impressa (*týposis*)⁶⁰. Crísipo discordou dos seus antecessores por acreditar que o modelo do bloco de cera, se aceito nesses termos, levaria ao absurdo: a alma é corpórea, portanto, finita, e se a representação nela imprime uma marca, haveria um número limitado de representações que o *hegemonikon*, a parte central da *psyché*, poderia comportar. O que Crísipo buscava era conciliar a pluralidade de sensações na doutrina; para isso teorizou a *phantasia* não por meio de uma inscrição, mas na “alteração” (*heteroíosis*) da alma, já que “não é possível que múltiplas marcas coexistam simultaneamente no mesmo lugar”⁶¹. Somente assim, em seu entender, seria possível explicar a existência de memória e a evolução da *téchne* no homem: pelo acúmulo irrestrito de representações. É a concentração de representações que permite a memória, e é do conjunto de memórias que deriva a experiência (*empeiría*), e destas, as pré-

⁵⁷ EUSEBIO, *Evangelical preparation*, 14.6.13-13 (= LS 68G): “(...) And observing the fame at Athens of that doctrine [the stoicism] and its name, which Zeno first discovered – the cognitive impression – he used very resource against it”. Em mesmo sentido EUSÉBIO, *praeparatio Evangelica* XIV.6.13 (= SVF I.56).

⁵⁸ Segundo R. J. Hankinson, *kataleptikè* é o adjetivo verbal de *katalambánein*, que significa “apreender” ou “prender-se tenazmente a”, o que importa dizer que não apreendemos a *phantasia* em si, mas que com a representação podemos apreender a realidade. HANKINSON, R. J. in INWOOD, 2006, p. 66. Também o professor Luís Felipe Ribeiro traz uma explicação etimológica ainda esclarecedora para o termo: “*Phantasia* vem do verbo *phaíno*, mostrar, apresentar, fazer aparecer, donde o particípio médio *phainómenon*, ‘fenômeno’, o que se mostra, se apresenta, aparece. *Phantasia* é o substantivo abstrato dessa família, com um sufixo que corresponderia em português a –dade, –mento, –ção, daí a tradução por ‘apresentação’”. RIBEIRO, 2008, p. 146. Ver também AÉCIO IV.12.1-5 (= LS 39B; SVF II.54).

⁵⁹ Neste primeiro processo os estoicos distinguiram claramente a diferença entre a representação propriamente dita (*phantasia*); o [objeto] representado (*phantaston*); a imaginatividade (*phantastikon*), que é uma afecção que se produz na alma a partir do vazio, e não de um objeto qualquer; e o objeto aparente (*phantasma*), o fantasma, uma aparição produzida pelo pensamento ao molde dos sonhos e delírios, mas, não derivada de uma marca ou alteração na alma propriamente dita como a *phantasia*. AÉCIO IV.12.1-5 (= LS 39B; SVF II.54).

⁶⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.45-52.

⁶¹ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.49-51 (= LS 39A; SVF II.52; II.55; II.61); SEXTO EMPÍRICO, *adv. math.* VII.227 (= SVF II.56).

concepções (prolépseis) que são requisito para a formação de qualquer conceito (ennóema)⁶². A definição da representação como alteração na alma também é solidária à metáfora da parte hegemônica da alma (hegemonikon)⁶³ como um polvo, uma aranha, um comandante ou uma nascente de rio, a partir da qual, tudo isso se estende inteiramente pelos órgãos apropriados às outras partes.

A teoria das phantasíai é bastante elaborada e comporta diversas distinções cuja análise minuciosa fugiria de nosso intento⁶⁴. Cumpre destacar, todavia, a categoria fundamental: entre as “representações verdadeiras”, aquelas das quais podemos enunciar predicções verdadeiras, os estoicos distinguiram entre a phantasia katalèptiké (“representação cataléptica”, ou “compreensiva”) e a representação não cataléptica ou não compreensiva.

A representação compreensiva (phantasia katalèptike) é aquela que, segundo Sexto Empírico, “é capaz de apreender exatamente os objetos, e é selada de tal maneira que ela reproduz, no modo artístico, suas características próprias”⁶⁵. Ela é o último ponto dessa escala: do extremo “representação improvável” (que acusamos assentimento), passando pela “representação provável” (que produz um leve movimento na alma, superficial), na modalidade de representação verdadeira (capaz de aferir uma predicção verdadeira) até alcançar o grau máximo de precisão na representação compreensiva ou cataléptica⁶⁶. O papel dado ao assentimento não pode passar despercebido. A phantasia propriamente dita ocorre independentemente da vontade dos homens e, se pode dizer, é passiva, não podendo o indivíduo bloquear as afecções em sua alma. As sensações são por si mesmas representações verdadeiras e que impingem o indivíduo a com elas assentir, e não dependem de nós.

⁶² AÉCIO, IV.11.1-6 (= LS 39E, SVF II.83); CÍCERO, *Academica*, II.20-22; II.30-31 (= LS 39C; 40M; 40N).

⁶³ O hegemonikon, sem ser ele um órgão sensorial especial como as demais partes da alma, é o que dá um sentido à atividade das demais partes e em particular dos sentidos: é sua atividade sintetizante que garante a unidade das múltiplas sensações e representações na alma. Ao invés de partes cujas faculdades são fragmentadas e distintas, a alma é apresentada enquanto um modelo contínuo, comunicante e simultâneo quanto as múltiplas e ramificadas representações recebidas em seu bojo, garantido mobilidade e plasticidade quanto a essas alterações contínuas. Como disse Frederique Ildefonse, “A alma-polvo é um meio alterável, deformável, plástico, conduzido de informações, de modificações, de configurações e desfigurações”. ILDEFONSE, 2007, p. 83.

⁶⁴ As principais estão em DIÓGENES LAÉRCIO, VII.51; e SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.*, VII.242-246 (= LS 39G = SVF II.65). Remetemos à tipologia das representações no Apêndice D ao final deste trabalho.

⁶⁵ SEXTO EMPÍRICO, *adv. math.*, VII.247-252 (= LS 40E; SVF II.65). Dele extraiu-se: “(...) La rappresentazione catalettica, invece, è quella che si imprime e si stampa a partire da qualche realtà esistente e in conformità ad essa, e non potrebbe essere com’è se provenisse da qualcosa che non esiste (...)”. Em mesmo sentido, segundo Cícero, Zenão definira a visum (phantasia) como algo derivado de uma coisa e, portanto, similar somente a esta coisa. CÍCERO, *Academica priora*, II.18 (= SVF, I. 59).

⁶⁶ Esta escala ficou célebre na demonstração de Zenão por meio de gestos: a phantasia é uma mão aberta e com os dedos esticados; o leve contraste dos dedos é o assentimento; a mão fechada é a phantasia katalèptike (ou apenas katalipsis); a mão esquerda apertando com força esta mão direita já fechada em punho era a verdadeira ciência que apenas detém o sábio. A representação compreensiva é, ao final, o critério da verdade para os estoicos. CÍCERO, *Academia priora*, II.145 (= LS 41A = SVF I.66).

Entretanto e a despeito disto, o assentimento permanece com uma fração de voluntariedade: depende de nós trabalhar e intensificar as condições de emergência de nossas representações a ponto de tornarem-se representações compreensivas. O homem que detém o conhecimento (episthème), o sábio e virtuoso, não o é puramente, mas porque pode livremente assentir àquilo apresentado pela natureza.

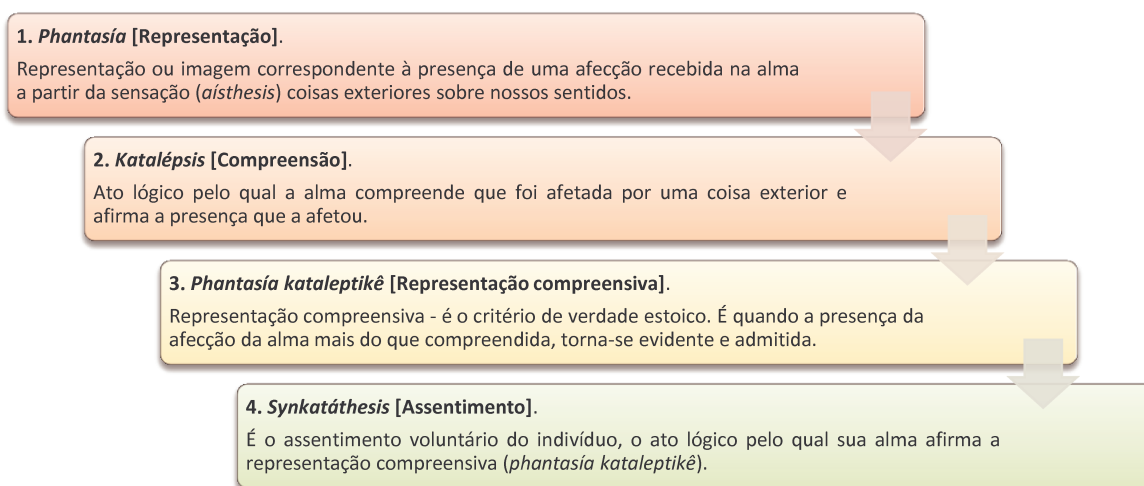


Tabela 4. O “primeiro movimento” dialético na teoria das phantasíai estoica: da phantasia ao assentimento.

Há outra categoria de representação que, decorrendo da phantasia katalèptike, serve de ponte entre o primeiro movimento da teoria do conhecimento estoica – da phantasia até a intelecção lógica – e o segundo. O conteúdo de toda representação é, para os estoicos, dita proposicional ou situacional, como nos exemplos “[no momento] é dia” ou “[agora] eu estou falando”: o correlato de uma representação não é um corpo (objeto), mas sim, uma situação⁶⁷. Quando se diz que a representação é proposicional, quer-se dizer que não tenho a representação de um “corpo” ou de uma “ação” isoladas, mas de uma situação, de um laço

⁶⁷ Nada pode tornar mais clara esta característica da dialética estoica do que sua ruptura com o órganon de Aristóteles. Já se disse que o estoicismo é empirista; esta característica também marcou profundamente o desenvolvimento da lógica no Liceu. Nem por isso, conforme lembra Jean Brun, podemos enxergar aqui equivalentes. No empirismo aristotélico os sentidos humanos (as sensações) são mensageiros destas qualidades atributivas das coisas: por isso a lógica elementar toma a forma “S é P”, ou seja, o sujeito é o predicado ou atributo atribuído pela sensação. A ciência de Aristóteles versa sobre o geral, sobre as características comuns e classificações conceituais; procede por indução e por dedução para o particular. A lógica e as proposições aristotélicas fazem atribuir predicados a um sujeito. Há, portanto, um empirismo da ousia. O empirismo dos estoicos é diverso: em sua visão de mundo, o mundo é um ser vivo como Deus (ou o lógos), que com este se confunde em tensão e simpatia; por isso viver, para o estoico, é (tentar) viver em harmonia com a vida universal, num empirismo do Ser, num empirismo de compenetração do mundo. Ao invés de atribuir predicados a um sujeito (como faz a lógica aristotélica), os estoicos enunciam acontecimentos, ou seja, versam sobre implicações das relações temporais que se deram e dão no mundo. A sabedoria, para os estoicos, está na percepção destas mudanças nas relações temporais: pois compreender e se submeter ao tempo, à vida, ao mundo natural (de Deus) é a sabedoria divina.

entre corpo e ação. Aos estoicos não parece ser possível conhecer os corpos em si mesmos, mas apenas corpos em situação, ou seja, na forma proposicional. O papel do discurso humano, posterior, (i.e. da Retórica, a outra metade da Lógica) é o de expor o que a própria representação (ou seja, a situação que envolve a coisa) em si já contém. Ao final, a *phantasia katalèptike* lógica aprofunda a tese física dos estoicos⁶⁸ de que nossa alma é um fragmento do mundo por conter parte do Lógos; a representação humana inclui o que nos permite compô-la, compará-la com outras e articular tudo isso numa percepção da totalidade da realidade.

No entanto, devemos atentar ao fato de que mesmo Zenão afirmava que a representação cataléptica não redundava em conhecimento, nem é boa ou má em si mesma. A representação cataléptica tem por característica, apenas, ser digna de confiança⁶⁹: ela traz uma predicação verdadeira (lógica) acerca das coisas (física): ainda restará ao homem agir (ética) e, assim, enfeixar o ciclo. Em boa síntese: “A impressão cataléptica meramente se apresenta como passível de ser endossada: ainda depende de a mente aceitar suas credenciais”⁷⁰.

1.3.1.2. Dialética: (2) Teoria semântica das lekta

A segunda parte da dialética estoica diz respeito ao conceito de lekton, bem como sua classificação; esse conceito é tão importante que Émile Bréhier não hesitou em considerá-lo elemento primordial de toda a Lógica desenvolvida pelo antigo Pórtico⁷¹.

Os estoicos construíram uma teoria semântica ou da linguagem que lhes é totalmente própria. Os estoicos distinguiam, ao pensar em linguagem, o “som” produzido, o “objeto real” que é referenciado, e algo que não tem realidade corpórea, o significado pela palavra, o lekton⁷². Segundo Diógenes Laércio, o lekton é “aquilo que subsiste após uma representação

⁶⁸ Os estoicos reconhecem ainda uma última forma de representação que é, na verdade, uma especificação da representação lógica e, por isto, um ponto de encontro entre Lógica e Física: a representação transitiva (*phantasia metabatikè*). A representação transitiva é humana e nos inscreve imediatamente dentro de uma possibilidade de transição (*metabatikè*) e de composição (*synthetikè*). É o que nos permite compor informações perceptivas entre si, e fundamenta nosso acesso às representações não-sensíveis, bem como justifica as diferentes maneiras com as quais nós podemos conceber objetos típicos do *noûs* (pensamento). Os modos que utilizamos para pensar as representações não-sensíveis – segundo os estoicos, percebemos as coisas por contraste (*períptosis*), por similaridade (*homoiótes*), por analogia (*analogía*), por transposição (*metáthesis*), por composição (*synthesis*) ou por oposição (*enantíosis*) – são todos subtipos de um mesmo pensamento por transição (*kata metabasin tina*), da representação transitiva, e é o acesso humano para pensar os incorpóreos. DIÓGENES LAÉRCIO, VII.53 (= SVF II.87).

⁶⁹ CÍCERO, *Academica*, I.40-42 (=LS 40B; 41B = SVF I.60); SEXTO EMPÍRICO, *adv. math.*, VII.242-252 (= LS 39G; 41C = SVF II.65). De Empírico, especificamente, selecionamos: “(...) Quelli infatti [gli stoici] dicono che chi ha una rappresentazione catalettica si accosta perfettamente alle differenze specifiche dei fatti, dal momento che anche una tale rappresentazione ha la sua individualità specifica rispetto alle altre (...)”.

⁷⁰ ILDEFONSE, 2007, p. 72.

⁷¹ BRÉHIER, 2012, p. 35.

⁷² SEXTO EMPÍRICO, *adv. math.* VIII.11-12 (= LS 33B; SVF II.166): “(...) Costoro affermano che ci sono tre realtà collegate fra loro: il significato, il significante e ciò che si trova ad esistere (...)”.

lógica”⁷³ e, por isto mesmo, é um dos quatro incorpóreos estoicos (junto do vazio, do lugar e do tempo)⁷⁴. O som (significante) e o objeto real são corpos e possuem natureza independente. O lekton se distingue do Lógos conquanto este é um corpóreo, e aquele, um incorpóreo: o lekton é uma espécie de efeito, sentido ou enunciado que depende de um corpo para subsistir. O lekton é, portanto, uma espécie de atributo incorpóreo porque não modifica em nada nem o significante nem o objeto⁷⁵.

Os lekta dividem-se em dois: o lekton completo e o lekton incompleto. São incompletos os ditos cuja enunciação é inacabada, faltando-lhe um caso como, v.g., na frase “escreve” (quem escreve? Há falta de um sujeito, como Sócrates). Os ditos são completos quando sua enunciação é plenamente acabada, v.g., “Aristóteles cochila”. Os lekta incompletos são predicados; aos lekta completos adicionam-se proposições, silogismos, interrogações e perguntas⁷⁶. Em suma: primeiro temos o predicado, o katègorema (o dito incompleto) e, após, um caso, formando um dito completo. Os predicados (lekta incompletos) não são suscetíveis por si de análise da verdade ou falsidade; isso só se dá com uma proposição (axiôma), ou seja, a partir de um lekton completo, quando um caso já se encontra presente. O centro de sua lógica, a norma de expressão, encontra seu maior reduto no axioma – que é formado do conceito de lekton –, definido por Crísipo como “aquilo que pode ser afirmado ou negado enquanto isso depender dela, como ‘é dia’, ‘Dion caminha’” ou, simplesmente, “um fato completo que pode ser afirmado enquanto isso depender de si” (*pragma autoteles apophanton hoson eph’heautôi*)⁷⁷. Ainda a contento: o predicado é, em Lógica, o núcleo da proposição: isso corresponde de modo indissociável à consideração da física de que o lekton, sendo incorpóreo, é um efeito de uma causa corpórea. Do mesmo modo que se pode afirmar que cada corpo numa tal situação tem seu “lugar” e seu “tempo” (igualmente incorpóreos), em cada situação também tem seu próprio sentido que enuncia as modalidades causais (lekton). A Lógica dos predicados está presente quando ligada de modo indissociável à análise da causalidade (Física).

⁷³ Para Empírico, lekton: “(...) ‘sayable’ is what subsists in accordance with a rational impression, and a rational impression in one in which the contents of the impression can be exhibited in language”. SEXTO EMPÍRICO, *adv. math.* VIII.70 (= LS 33C = SVF II.187).

⁷⁴ SEXTO EMPÍRICO, *adv. math.*, X.218 (= LS 27D; SVF II.331).

⁷⁵ Lekton é um termo de difícil tradução. Frédérique Ildefonse lembra que tão somente Sêneca, por exemplo, apontou três possibilidades de tradução para o latim: *effatum* (pronunciado), *enuntiatum* (enunciado) ou simplesmente “dito” (*dictum*). ILDEFONSE, 2007, p. 102. Entre as traduções modernas, podemos referenciar a designação “asseríveis” utilizada por Susanne Bobzien.

⁷⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.63-64 (= LS 33F; 33G = SVF II.183).

⁷⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.65-66. Também Sêneca notou que, no que toca à dialética estoica mais relevante é a carga proposicional do que substantiva. SÊNECA, *Epist.*, CXVII.13 (= LS 33E).

A lógica estoica produziu uma detalhada análise dos tipos de lekta incompletos (os predicados) e também uma rigorosa classificação das proposições (axiômata). Essa área da dialética estoica encerra, ainda quanto aos predicados, com uma teoria dos argumentos (logoi) e dos sofismas; a partir deles, Crísipo desenvolveu uma teoria que permitia reduzir, a partir de “cinco argumentos indemonstráveis”, todos os outros tipos de argumentos. Pelas especificidades do tema, tais análises não serão esmiuçadas neste trabalho⁷⁸.

1.3.1.3. Retórica

A Retórica constituía a segunda metade da Lógica estoica e, ao contrário da Dialética, parece ter sido um ponto menor – mas não totalmente esquecido – entre os primeiros estoicos gregos (ainda que, certamente, tenha sido profundamente entre seus cultores romanos). Era definida como a ciência do bem falar sobre argumentos expostos de maneira clara e unitária, a forma bela do verdadeiro/dialético⁷⁹. De certa forma, parece ser decorrente, já que é a Dialética quem possibilita a diferenciação do que é verdadeiro, do que é falso e do que não é nenhum dos dois (cabendo para a Retórica o papel da enunciação, da disposição das palavras que transmitem enunciados). A dialética permite ao sábio dizer o verdadeiro de modo sistemático; a retórica meramente exprime a proposição verdadeira com elegância.

1.3.2. Física

O estudo da Física entre os gregos esteve, desde a filosofia pré-socrática, relacionada com a “natureza” entendida num sentido bem particular: por um lado, natureza como as coisas que o mundo contém e, por outro, o que é por ela mesma produzido. Nesse sentido, tanto os estoicos quanto seus rivais epicuristas⁸⁰ compreendiam a Física como uma doutrina da *physis* na mais antiga acepção pré-socrática: uma doutrina que pretende conhecer a totalidade da

⁷⁸ Remetemos o leitor ao Apêndice E, que apresenta a classificação dos predicados; e ao Apêndice F, que declina sumariamente os silogismos indemonstráveis de Crísipo. Entre os trabalhos consultados para a teoria das lekta que constam em nossa bibliografia final, cite-se ao leitor especialmente o artigo de BOBZIEN in INWOOD, 2006, pp. 95-138; e o célebre ensaio de Émile Bréhier sobre os incorpóreos, em BRÉHIER, 2012, pp. 19-68.

⁷⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.42-43. A retórica é constituída pela: (a) invenção dos argumentos, (b) sua expressão em palavras, (c) sua disposição ou ordem e (d) sua representação performática. Conservou a divisão aristotélica dos discursos em três gêneros: deliberativo/político, judiciário e epidítico. As composições dividiam-se em quatro partes. O discurso retórico/oratório, por sua vez, é dividido em partes: proêmio, narração dos fatos, refutação dos argumentos adversários e epílogo-resumo. Os estoicos defendiam a virtude de expressão definida por cinco qualidades: helenismo, clareza, concisão, conveniência e elegância (em oposição ao barbarismo e ao solecismo). Ver ainda GOURINAT, Jean-Baptiste in BARNES; GOURINAT, 2013, pp. 46-52.

⁸⁰ No entanto, para o mesmo fim e para responder aos mesmos problemas – e ambos rejeitando a opção de transcendência platônico-aristotélica – os estoicos tomaram várias direções diametralmente opostas as dos epicuristas.

realidade e apontar suas leis e princípios⁸¹. Podemos também entender a Física estoica como um “materialismo espiritualista”, na expressão de Jean Brun⁸², no sentido de que no estudo das coisas do mundo o homem se posta (também) a estudar a cosmologia e a teologia.

Segundo Diógenes Laércio, a física dos estoicos era dividida de dois modos, a saber: a “física específica”, que lida com os fenômenos físicos fundamentais (os corpos, os princípios [arkhai], os elementos [stoikhêia], os deuses, as fronteiras ou limites [pérata], o lugar e o vazio) e a “física genérica” que, de modo tripartite, trata do cosmos, dos seus elementos e da investigação das causas (aitiología)⁸³.

Como veremos, também é na Física que os estoicos reservaram espaço para a psicologia (o estudo da psyché do homem) e parte dos fundamentos para as doutrinas de Destino, Providência e Lei Natural que resvalam no resto do sistema. É nítido que Física e Ética estoicas guardam íntimas relações, particularmente, a partir da máxima “viver em conformidade com a natureza” (tò homologóúmenon tēi phýsei zēn)⁸⁴.

1.3.2.1. As bases do sistema: a coesão do cosmos e o papel do Lógos

O filósofo Michael White chama a atenção para o que designou como “compromissos a priori” da Física estoica como um todo: o conceito de cosmos coeso, conectado e unitário; o papel do Lógos, divino e onipresente⁸⁵.

Dizer que tudo o que existe é, ao mesmo tempo, real e corpóreo corresponde a uma das mais firmes convicções estoicas. Aquilo que “é real” (tà ónta) é uma subcategoria do que chamavam de “algo” (tì), a maior de todas as categorias, que inclui tanto os corpóreos quanto os incorpóreos ou subsistentes⁸⁶. A noção de corporeidade estoica está intimamente conectada

⁸¹ Segundo Giovanni Reale, é entendendo a Física neste sentido que podemos enxergar nela o estudo do que entendemos por “ontologia”. Da noção de physis, o estoicismo alcança certa “metafísica da imanência”, i.e. de tudo aquilo e de toda coisa que é imanente à realidade. REALE, Giovanni, 2009b, p. 41 ss.

⁸² BRUN, 1986, pp. 47-48.

⁸³ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.132. “A doutrina física dos estoicos divide-se em seções acerca dos corpos, dos princípios, dos elementos, dos deuses, dos limites, do espaço e do vazio. Essa é a divisão por espécies, mas existe ainda uma por gêneros composta de três partes: uma trata do cosmos, outra dos elementos e a terceira das causas. Por sua vez a doutrina dos corpos é dividida por eles em duas partes”.

⁸⁴ Conduza-se o leitor, para pormenores, ao Apêndice B ao final deste trabalho.

⁸⁵ WHITE, Michael in INWOOD, 2006, pp. 142-143. Os antigos comentadores dos estoicos – alguns seus adversários, como Plutarco, e outros admiradores, como Cícero – já observavam que os estoicos estavam propensos a aceitar e professar, em todos os aspectos da filosofia, certas concepções tidas como paradoxais (párodaxa), contrárias às “concepções comuns” (koinaì prolépseis) ou, no dizer de Cícero, admirabilia contraque opinionem onium (CÍCERO, Paradoxa Stoicorum, 4). No entanto, afirma Michael J. White, devemos compreender estes paradoxos como resultado de um maior comprometimento com estes “compromissos apriorísticos” que os estoicos assumiram em suas investigações sobre a physis e o cosmos – ou seja, na Física.

⁸⁶ A princípio, a maior parte da filosofia estoica debruça suas investigações sobre o que é real, corpóreo. Entretanto, uma vez que os próprios estoicos guardaram lugar para a noção de incorpóreo (ou subsistentes, pois dependem de um corpóreo para existirem) em seu sistema, uma categoria mais ampla precisou ser pensada. Dai

com uma visão dinâmica do cosmos: nesse sentido, é imperioso atentar para que não sejamos induzidos a erro pela concepção de “matéria inerte” predominante nas filosofias naturais a partir do século XVIII. Ao contrário, os estoicos entendiam o mundo como um ser vivo animado e racional com um princípio regente (*hegemonikón*) que identificavam com o fogo.

Crísipo e Posidônio afirmavam que o *lógos* se estende a cada parte do cosmos, assim como a parte hegemônica da alma se estende a todas as nossas partes. Tudo estaria ligado em uma conspiração (*sýmpnoia*) e tensão (*syntonía*)⁸⁷. É nisso que consiste, pois, o “vitalismo” estoico, peculiar por ser tão corpóreo em sua racionalidade quanto o é materialmente em seu princípio passivo.

Essa concepção de cosmo enquanto uma unidade entre intelecto (ou razão) e matéria foi profundamente objetada, por exemplo, por Plutarco⁸⁸ e Plotino⁸⁹, que argumentavam pela necessidade de existir um “criador incorpóreo” extrínseco para explicar essa criação corpórea. Os estoicos, que definiam os corpos também pela possibilidade de agir ou sofrer ação – e o que é incorpóreo, por exclusão, não o pode –, resistiram a esse tipo de afirmação. Também eles tinham uma proposta que muito se diferenciava daquela de Aristóteles: este, a fim de argumentar contra um regresso ao infinito de “motores” das coisas, alegou a existência de um último motor imóvel, uma substância eterna que está separada (*kekhorisméne*) das coisas sensíveis⁹⁰. Os estoicos professam, ao contrário de Platão e de Aristóteles, uma unidade do princípio ativo e do princípio passivo, ambos corpóreos. O fogo criador, ao mesmo tempo *Lógos*, *pneûma* e divindade, é intrínseco à sua própria criação. A eficácia causal do princípio ativo dar-se-ia por permeio e difusão. Assim, o cosmos é coeso consigo mesmo, mas também com esse *Lógos* divino e demiúrgico que, na verdade, é e está em tudo.

1.3.2.2. Os corpóreos e os incorpóreos

O materialismo é ponto fulcral para compreender a Física do Pórtico. Para os estoicos cada ser é irreduzível e dotado de uma qualidade própria insuscetível de ser generalizada: esta é sua noção constitutiva das coisas. Praticamente tudo é entendido como corpo. E o que seria

nasceu o conceito estoico de “algo”, *tí*. Quanto a este ponto: SÊNECA, *Epist.* LVIII.13-15 (= LS 27a = SVF II.332) e SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.*, I.17 (= LS 27C; SVF I.330).

⁸⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.139-140.

⁸⁸ PLUTARCO, *Comm. Not.*, 1085e (= SVF, II.380): “(...) Insomma, vedono le cose solo a metà: concedono alla materia d’essere senza qualità, ma non vogliono riconoscere alla qualità il carattere dell’immaterialità”.

⁸⁹ PLOTINO, *Enéadas* VI, I.25 (= SVF, II.373): “Bisogna considerare la divisione in quanto tale. Il fatto di porre il sostrato fra le realtà prime, e quindi di mettere la materia prima degli altri esseri fa sì che essi pongano il loro primo principio sullo stesso livello di ciò che segue al principio(...)”.

⁹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A EAATON 2, 994a–994b; A EAATON 7, 1073a.

corpo: “aquilo que se estende nas três dimensões de comprimento, largura e profundidade”⁹¹. A própria alma, as palavras, a verdade, mesmo Deus é um corpo: deriva daí a doutrina da simpatia dos corpos que une todas as coisas. Como se viu, contudo, não é caso de qualquer materialismo, muito menos dum materialismo ingênuo. Estoicos – e também epicuristas neste particular – declinaram a existência de qualquer realidade espiritual, ao menos no que toca às explicações do mundo físico, acreditando que tudo é corpo: e o é de determinado modo, enunciado sempre de modo proposicional. Podemos dizer que se utilizaram de Platão contra ele mesmo, concordando com este na afirmação de que só é real o que é capaz de agir e padecer⁹², mas que somente o que é corpóreo e material obedece a esse requisito, excluídos os incorpóreos⁹³ (estes, como visto, existem em sua filosofia, mas não ocupam esse degrau de primazia na Física).

Os estoicos consideravam o próprio corpo como centro e unidade de sua substância e de todas as suas contínuas mudanças. As “causas” estavam no próprio ser: o desenvolvimento, a vida, a morte. A unidade desses seres, apesar de incessantemente móvel, era afirmada por uma “força interna” específica de cada coisa⁹⁴.

Os estoicos fazem, portanto, uma identificação da causa (da unidade) com o corpo (as pluralidades), levando à cabal afirmação de que “tudo o que existe é corpo”, num materialismo *sui generis* que se reafirma na ideia de que toda causa é um corpo e, do mesmo modo, tudo o que padece da ação de uma causa é também ele próprio um corpo. Precisamente

⁹¹ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.135.

⁹² PLATÃO, O Sofista, 247b ss: “(...) mas insistiriam que tudo o que não fossem capazes de esmigalhar com as mãos, isso não é absolutamente nada (...) Então, interroguemo-los novamente; pois, se aceitam admitir que algo dentre as coisas que são, por pequeno que seja, é incorpóreo, é quanto basta”. Estas diferenças não passaram despercebidas desde logo, como percebemos em CÍCERO, Acadêmica I.39 (= LS 45A; SVF I.90): para Zenão era absolutamente impossível que algo incorpóreo fosse um agente ou paciente.

⁹³ Émile Bréhier fez considerações importantes ao demonstrar a via estoica como uma crítica das Ideias platônicas. A Ideia cumpriria um papel semelhante ao do paralelogramo que, com suas bases iguais e lados de mesmo paralelo, define dentro de si o limite para uma infinidade de figuras iguais ideais (as Ideias seriam, deste modo, uma multiplicidade sem fim dentro dos limites da natureza). Os estoicos criticavam essa concepção de causalidade – qual seja, a de que os seres se geram indefinidos por limites fixos determinados, como no interior de um paralelogramo – e refutavam a via de Platão e Aristóteles para explicar a natureza de uma causa. As Ideias platônicas e o Motor Imóvel peripatético se pautam na noção de permanente (como um paralelogramo, como a constância de uma lei matemática) que enquanto causa limita todo o movimento, o devir e a corrupção dos seres no interior desta regra. A via platônica-aristotélica chama a atenção para uma concepção bem específica: um ser é o que é pelos elementos que o assemelham a outros seres e o permitem assim classificá-lo, um particular em relação a uma unidade superior. BRÉHIER, Émile, 2012, pp. 19-22.

⁹⁴ Nos minerais esta força interna de coesão chama-se *héxis*, nas plantas *physis*, nos animais *psyché* (alma), e no homem é uma parcela do *lógos* universal. Esta força interior é o princípio de unidade do ser vivo, é o que determina sua forma exterior e seus limites. Eis, portanto, uma reinserção dos estoicos na ontologia: a representação da vida/natureza como dinâmica (em oposição ao mecanicismo, ainda que sutil ou não aparente) na qual a “causa” não se revela como um escultor que faz a estátua, mas como um gérmen interior que se desenvolve até certo ponto naturalmente. ORÍGENES, de principiis, III.1.2-3 (= LS 54A; SVF, II.998). Ver também CLEMENTE, al. Stromat. II (= SVF II.714); GALENO, comm. in. Hippocr. Epid. (= SVF, II.715).

por isto os estoicos afirmam – seguindo a esteira cínica – que todo ser é corpo e que toda qualidade é corpo na medida em que possui capacidade de sofrer e padecer de ações. Os incorpóreos não afetam nem se separam dos corpos⁹⁵, pois o incorporeal não pode ser nem agente nem paciente com relação a um corpo. Os kategorémata – ou atributos -, entendidos como ações dos seres (que não são seres nem corpos), podem ser traduzidos como “acontecimentos” ou “fatos”: ou seja, tudo aquilo que pode ser afirmado de um ser. O cuidado de exprimir um acontecimento/atributo sempre por um verbo – por oposição às causas, expressos por substantivo – é a ênfase estoica em afirmar que os atributos não são corpos, não são causas, e sim, seus efeitos ou predicados.

Os estoicos não admitiriam a ideia de que os corpos, ao se relacionar, poderiam dar uns aos outros novas propriedades. Quando um corpo age como causa sobre outro corpo ele não produz uma nova propriedade – como a navalha cortando a carne – mas atributos (kategorémata) novos, sempre expressos não na forma de substantivos, mas de verbos (o ser cortado, o ser queimado etc.). O atributo não é um ser – e não é um corpo sozinho – mas uma “maneira de ser”, um “hábito” (pós ékhon) que se situa na superfície do ser, um resultado que não recebe uma classificação de ser.

1.3.2.3. O mundo (seus princípios e elementos) e a conflagração universal

O termo “mundo” possui três acepções para os estoicos: é (a) a divindade ou o arquiteto indestrutível; (b) é o que pode converter em si todas as coisas e engendrará-las de novo a partir dela própria; (c) o mundo é o que é composto pelos dois seres verdadeiros, o ativo e o passivo⁹⁶. Como se vê, Deus, mundo, natureza e fogo artesão são sinônimos: os estoicos divinizam a natureza e naturalizam Deus, dando assim ao homem a possibilidade de encontrar a ordem na realidade que o envolve. O mundo é vivo, é divino e é o próprio Deus e razão: abarca o céu, a terra, os seres vivos humanos e divinos⁹⁷.

Para os estoicos, apenas dois são os seres verdadeiros: o “ativo” ou a “causa ativa” (τὸ ποιοῦν, to poión) e o “passivo” ou a “causa passiva” (τὸ πάσχον, to páskhon)⁹⁸. A causa ativa

⁹⁵ NEMÉSIO 78.7–79.2 (= LS 48C = SVF I.518); NEMÉSIO, 81.6-10 (= LS 48D = SVF II.790); PLUTARCO, de comm. not., 1073d (= SVF, II.525); SEXTO EMPÍRICO, Adv. math., VIII.263 (= LS 45B = SVF II.363): “According to them [the Stoics~the incorporeal is not of a nature either to act or to be acted upon”.

⁹⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.137 (= LS 44F = SVF, II.526).

⁹⁷ Sempre lapidar a síntese de Jean Brun: “Uma tal assimilação de Deus e do mundo é um dos pontos essenciais da doutrina: o conhecimento permite realizar uma harmonia racional entre o homem e o mundo, a sabedoria será uma adesão ao mundo, sinónimo de uma submissão a Deus e de uma aquiescência ao destino. O assentimento da realidade é um consentimento do ser, uma comunhão com o todo; dado que é governado pelo logos divino, a realidade oferece ao homem a consistência sobre a qual ele pode repousar”. BRUN, 1986, p. 48. Cite-se ainda GOURINAT, Jean-Baptiste in BARNES,; GOURINAT, 2013, pp. 77 ss.

⁹⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.134 (= LS 44B; SVF II.229; II.300); CALCÍDIO, 292 (= SVF I.88).

é o ser que age sobre a causa passiva (e se age, ambos são, evidentemente, corpóreos). A esses dois princípios somam-se os dois elementos ativos (fogo e ar respectivamente representando o quente e o frio) que ao se transformam, geram os outros dois elementos, passivos, água e terra (representando o úmido e o seco). Na conflagração universal, tudo é reabsorvido no fogo, que é um ser primordial e seminal do mundo. Os elementos, ao contrário dos princípios, são perecíveis e permanecem num ciclo de movimento do fogo (ar, água) até a terra, correspondendo aos ciclos de vida e morte; e num ciclo invertido, onde tudo retorna ao fogo (numa ideia de eterno retorno dos seres e acontecimentos, a palingenesia). Isso porque o fogo, além de ser um elemento, também representa o fogo artista, Deus, a natureza, que é princípio de geração e ressurreição.

O primeiro problema de interpretação dos fragmentos está na relação entre os princípios (arkhai), ontologicamente mais fundamentais, com os elementos (stoikheia). No entanto, os fragmentos revelam que os estoicos não se intimidaram com estas questões e lhes deram respostas, ainda que parciais⁹⁹. Em primeiro lugar, o estatuto do fogo: ele é ao mesmo tempo descrito como o deus racional, o fogo criador e princípio ativo, que tudo abarca na conflagração; mas também, é um dos quatro elementos e se transmuda quando ocorre o ciclo do mundo. O fogo como elemento também é responsável, junto do ar – os elementos “ativos”, que se associam respectivamente ao quente e ao frio¹⁰⁰ –, pelo pneûma, i.e. a “respiração”, a função ativa e diretora que se espalha para todas as coisas, inanimadas e animadas. No homem, o pneûma racional se manifesta na psychê (a “alma” humana), em particular, na parte diretora da alma, o hegemonikón. Nemésio de Emessa explicou que o pneûma move-se numa espécie de movimento tensivo (tonikê kinesis), de dentro para fora, movimentando e mantendo a unidade¹⁰¹.

Assim, caracteriza-se a física estoica por um monismo ontológico recheado por um vocabulário dualista e pluralista. Esse monismo fica completamente expresso na fase de

⁹⁹ Para Michael J. White, “Uma vez que um pensador estoico tenha chegado à compreensão da unidade e da coesão essência do ‘todo’, pode parecer consideravelmente menos importante qual dos termos a seguir se usa para designar o ‘aspecto ativo’ daquele todo essencialmente corpóreo: pyr, to hegemonikón, pneûma, theós, noûs, spérma, héxis ou tonikê kinesis. Mesmo existindo diferenças contextuais – sutis ou nem tanto – entre esses termos, em um sentido faz-se por meio de todos eles referência à mesma coisa (corpórea), e conota-se tal mesma coisa (corpórea) sob o aspecto ativo”. WHITE, Michael in INWOOD, Brad, 2006, p. 152.

¹⁰⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.136-137; VII.142.

¹⁰¹ NEMÉSIO, 70, 6 – 71, 4 (= LS 47J): “Now if the soul is a body of any kind at all, even if it is of the rarest consistency, what is it that sustains it? For it has been proved that every body needs something to sustain it, which is an endless regress until we reach something incorporeal. If they should say, as the Stoics do, that there exists in bodies a kind of tensile movement which moves simultaneously inwards and outwards, the outward movement producing quantities and qualities and the inward one unity and substance, we must ask them (since every movement issues from some power), what this power is and in what substance it consists”, p. 283.

conflagração (ekpýrosis), momento no qual o Lógos – o fogo divino e artesão –, que certa vez tudo gerou, novamente tudo consome. Na conflagração, o Lógos existe completamente “em si mesmo”, detendo toda a substância como princípio regulador¹⁰². O momento da conflagração é o momento em que podemos falar de uma divindade criadora aos moldes demiúrgicos dentro da tradição filosófica estoica. É o momento em que o lógos abarca todos os princípios seminais; durante o restante do tempo, nos ciclos do mundo, a divindade é imanente ao cosmos enquanto o princípio racional e governante das coisas, da própria ordem do mundo.

Dessa unidade do cosmos, exsurge a “simpatia universal”. Tudo é corpo, pois o mundo estoico é feito de corpos: as relações de causalidade estão todas imersas em interações mútuas entre corpóreos. Assim, o todo dos corpos e da matéria está em simpatia consigo mesmo, das coisas e seres. A simpatia universal corresponde à identidade de Deus e do mundo, coroando uma teoria da causalidade que alcança a Física e a Ética; daí também deriva o cosmopolitismo dos estoicos no plano moral e social e a tese de que todo homem é “cidadão do mundo”.

1.3.2.4. Deus ou deuses: a teologia estoica

A Física dos estoicos contempla uma teologia que, como sua cosmologia, está intimamente conectada à ideia de Lógos, à de um cosmo unido e coeso e, por fim, na ideia de Providência ou Destino¹⁰³.

Aos estoicos, Deus é criador, um fogo artesão ou pneûma que é por si material e finito¹⁰⁴. Uma outra questão é aparentemente paradoxal: o sistema estoico é “monista”, ao alegar a existência de um único cosmos, um único deus, que une intrinsecamente matéria e razão (forma); ao mesmo tempo, na medida em que os estoicos distinguem os dois princípios ativo e passivo, razão na matéria e matéria propriamente dita, exibem aspectos dualistas. As afirmações constantes de que deus está presente em todas as partes do mundo físico em

¹⁰² ORÍGENES, contra Celsum, I.23 (= SVF II.1052): “Ma anche il dio stoico, in quanto corpóreo, talora (e precisamente nel momento della conflagrazione cosmica) occupa tutta la sostanza in funzione di principio direttivo, talaltra (e cioè nel momento della formazione del mondo) si trova al di sopra delle singole parti. Insomma, non hanno saputo chiarire il concetto originário di dio nel suo carattere di assoluta incorruttibilità, semplicità e indivisibilità”.

¹⁰³ Segundo Keimpe Algra, “O objeto da teologia estoica era o princípio governador do cosmos, na medida em que pudesse também ser rotulado como ‘deus’. Os estoicos correspondentemente consideravam a teologia como parte da física, mais especificamente como a parte que não foca em minúcias e aspectos puramente físicos dos processos cósmicos, senão em sua coerência geral, em sua teleologia e em seu desígnio providencial, bem como na questão concernente a como essa teologia cósmica se relaciona com formas populares de crença e adoração”. ALGRA, Keimpe in INWOOD, 2006, p. 171.

¹⁰⁴ GALENO, defin. medicae 95 (= SVF, II.1133): “La natura è il fuoco creatore che procede nella creazione secondo un piano, e si muove traendo da sé l’energia necessaria. In un altro senso la natura è pneuma caldo che si muove da sé e che genera in virtù delle sue potenze seminali, portando a compimento e mantenendo in vita l’uomo... Si disse poi natura anche la mescolanza <degli elementi>, la forza di coesione, il moto che segue all’impulso. E poi è detta natura anche la forza che guida l’essere vivente”. Merecem referência, em mesmo sentido, EUSÉBIO, praep. Evang. XV.15, 6 (= SVF, II.528); JUSTINO Apol. I.20 (= SVF, II.614).

diversos graus a partir de seu *hegemonikón* também oferece pistas nesse sentido¹⁰⁵. Em seu aspecto eminentemente teísta, o deus dos estoicos é chamado de “[fogo] artesão” ou “demiurgo” do cosmos¹⁰⁶.

Os estoicos conectam “Deus” com os conceitos de “Providência” (*Pronóia*) e “Destino” (*Heimarméne*). A identificação de deus com a providência e o destino também requeria dos estoicos um tratamento acurado das relações entre os homens e os deuses bem como de sua comunicação (*vaticínio*, *prece*) e atos comuns (como a *divinatio*, aceita pelos estoicos¹⁰⁷). Ao conceberem o universo como uma ordem criada de tal modo que as causas antecedentes demonstram certos sinais, os estoicos não tinham pejo em reconhecer o *vaticínio* e a adivinhação: no entanto, não porque os deuses fossem diretamente responsáveis por cada uma dessas coisas, mas porque sua existência implicava na ordem do cosmos, reconhecível por *signos* específicos¹⁰⁸.

Com o estoicismo, portanto, Deus e Destino deixam de ser exclusivamente trágicos e extramundanos: Deus é o *Lógos*, é a natureza, é a realidade ética e teológica da estrutura do mundo. O destino seria um nó de causas conectadas que exprime a estrutura natural. O sábio seria aquele capaz de entender e aquiescer a essa corrente de vida que une os seres entre si.

1.3.2.5. Causalidade cósmica, a Providência e o Destino

Os estoicos definiam destino como uma “concatenação de causas do que existe ou a razão que dirige e governa o cosmo”¹⁰⁹; Cícero concorda com essa definição, acrescentando ainda que essa série concatenada de causa e efeitos da origem a todas as coisas, e por isso mesmo, é uma verdade eterna¹¹⁰.

¹⁰⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.137 (= LS 44F = SVF, II.526): “(...) o próprio Deus, cuja qualidade é idêntica àquela de toda a substância do cosmos; ele é por isso incorruptível e incirado, autor da ordem universal (...)”.

¹⁰⁶ AÉCIO Plac. I.7.33 (= LS 46A = SVF II.1027); AÉCIO, Plac. I.6 (= SVF II.1099).

¹⁰⁷ Seria possível ao homem atento conhecer o encadeamento e ordem das causas que ligam os acontecimentos entre si (ou seja, conhecer e aderir à *simpatia* universal), não apenas para compreender os acontecimentos vividos, mas também adivinhar os futuros (*divinatio*). Ciência e adivinhação não são incompatíveis, pois a primeira toma os acontecimentos como causas, e a segunda faz a interpretação dos acontecimentos enquanto *signos*, colocando-os em relação. Sobre este ponto específico, CHAUI, 2010, pp. 122-168.

¹⁰⁸ Ainda que os estoicos não fossem propícios à *prece* – que, teisticamente falando, pouco faz sentido perante um deus que é imanente a tudo –, os fragmentos parecem mostrar uma atitude tolerante e aceitável, como expressa o Hino a Zeus de Cleantes e a breve *prece* do Manual de Epicteto. Mesmo assim, não são estas preces tradicionais e nos ajudam a entender o conceito de providência estoica: não pedem nada à divindade, e sim, solicitam entender qual o *desígnio* divino/providencial para com ele ajustar-se. São ambos um tipo de “*prece* por racionalidade”, no mesmo modelo proposto por Marco Aurélio. O termo de ALGRA, Keimpe in INWOOD, 2006, p. 194.

¹⁰⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.149.

¹¹⁰ CÍCERO, de div., I.55.125 (= SVF II.921): “(...) cioè [il *heimarméne*] la serie ordinata della cause, perché quando una causa si connette ad un'altra causa, una cosa si genera da sé. Questa è una verità perenne che si perpetua da tutta l'eternità (...). Cf. também ALEXANDRE DE AFRODISÍAS, de fato 22.30 (= SVF II.945).

Os adversários do estoicismo desde logo criticaram a Pronóia e a Heimarméne estoicas por não permitirem, a seu ver, a liberdade humana no sistema, desembocando na acusação de um suposto finalismo extremado inescapável. Isso constitui, mesmo na filosofia contemporânea, um dos pontos de mais intensa discussão entre os estudiosos do estoicismo. Declinaremos a seguir apenas os traços gerais dessa discussão.

Ciente desse ponto nodal do sistema, Crísipo foi o primeiro a tentar resolver as aporias. Cícero narra em seu *De fato* a distinção que aquele fazia entre as “causas antecedentes” (consideradas como “causas assistentes e próximas”, *causae adiuuantes et proximae*), identificadas com o destino, e as “causas completas e principais” (*causae perfectae et principales*)¹¹¹. Afirma-se que tudo o que acontece assim se dá por causas precedentes (*causis fiunt antegressis*), pelo destino; se aceitarmos essa afirmação concordamos que uma proposição (axiôma) só pode ser ou verdadeira ou falsa por vez¹¹².

Crísipo explicava, portanto, que quando aparentemente somam-se causas cujo resultado seja conhecido, e o resultado se dá diferente do esperado, o que ocorreu foi o “acaso”: este, entendido como uma “causa não evidente para o pensamento humano”¹¹³. Esse também foi um ponto de crítica aos adversários do estoicismo: afirmavam que os estoicos jamais assinalavam efetivamente as causas de um fenômeno, apontando para a incerta explicação das causas não evidentes. Entretanto, ainda que os estoicos possam ter sido reticentes em expor uma etiologia clara, essa etiologia é pedra de toque para seu determinismo.

O determinismo estoico, para além da coesão e unidade cósmicas, para além da etiologia e do conceito de “causas antecedentes”, também se funda na doutrina dos ciclos cósmicos recorrentes e da conflagração. Os “ciclos” cósmicos, como que intervalos entre as conflagrações totais, são apresentados como indistintos entre si, num eterno reciclar da

¹¹¹ CÍCERO, *De fato*, 20-21: (...) For Chrysippus argues thus: ‘If uncaused motion exists, it will not be the case that every proposition (termed by the logicians an axiom) is either true or false, for a thing not possessing efficient causes (*causis antegressis*) will be neither true nor false; but every proposition is either true or false; therefore uncaused motion does not exist. If this so, all things that take place by fate; it therefore follow that all things that take place take place by fate’. Cite-se também CÍCERO, *de divinatione*, I.125-126 (= LS 55L; SVF II.921); ESTOBEU, I.138, 14 – I.139, 4 (= LS 55A; SVF I.89; SVF II.336).

¹¹² Segundo Michael J. White, o assunto continuou a ser tratado por Alexandre de Afrodísias [*Fati* 192 3-14; 22-25]: nada do universo existe de tal modo que não esteja ele atrelado a uma causa, e esta causa dependente de outra, de modo que tudo esteja conectado. Nada no mundo está separado e desconexo (*apolelyménon te kai kekhorisménon*) das coisas que o precederam. Também enunciou de forma sintática o determinismo estoico: há destino porque todo o movimento se dá por causas, e inexistente o momento não causado. Existindo os mesmos fatores causais, idêntico deve ser o resultado, pois o movimento depende destas causas. WHITE, Michael in INWOOD, 2006, pp. 154-155.

¹¹³ THEODORETO, *grace. affect. cur.*, 87, 41 (= SVF, II.971): “E quelli del Portico danno <della sorte> la definizione di ‘causa ignota ala ragione umana’”. Em mesmo sentido: SVF II.965; II.966; II.967; II.970.

história dos corpos celestes a suas posições relativas exatas¹¹⁴. Os fragmentos dão conta de diversas versões dessa doutrina da recorrência: tudo no cosmos seria de modo tal como uma contraparte indistinguível do que fora anteriormente¹¹⁵. De todo modo, a recorrência eterna está ligada ao determinismo e estes, no que tange à física estoica, não são puros arremedos mecanicistas, e sim, desdobramentos do *lógos* divino e onipresente que governa o cosmos, que é o primeiro nexo causal de tudo.

Com o esquema da coerência e unidade do cosmos – da razão providencial que tudo conecta por laços de causalidade e de uma recorrência do cosmos – não é equivocado pensarmos como os cétricos, pelo menos num primeiro momento, e afirmar que a doutrina estoica terminaria em determinismo e no esmorecimento da autonomia humana. No entanto, como lembrou Michael J. White, os estoicos também falavam (e como falavam!) da responsabilidade humana; neles poderíamos identificar uma das primeiras ocorrências filosóficas do que se chamou de um “determinismo brando”. A responsabilidade humana seria pautada não na total liberdade de ação – algo muito mais próximo dos modernos do que desses pensadores antigos –, mas na ação “que está em nosso poder” (*tò eph’ hemîn*). Cícero, comentando essa doutrina que remontaria a Crísipo, afirmava que a diferenciação entre tipos de causa – as causas “antecedentes” (*adiuvantes et proximae*) do destino e as causas “completas e principais” (*perfectae et principales*)¹¹⁶ – levava ao determinismo estoico caráter intermediário entre o determinismo rígido e o mecanicismo caótico cego¹¹⁷.

As causas antecedentes são “sustentadoras” (*synektiká*): produzem seus resultados inexoravelmente, coincidem com o resultado e derivam de uma força ativa exterior que impele a coisa para tal. As causas completas, ao contrário, se também estão conectadas na rede causal do mundo, derivam do interior do ser, na célebre imagem do cone e do cilindro¹¹⁸. Crísipo defendeu, por exemplo, que os atos de “assentimento” às representações são dessas

¹¹⁴ NEMÉSIO, de nat. hom. 38 (= SVF II.625), do que extraímos a passagem: “Poi, di bel nuovo, il cosmo si riformerà così com’era all’origine: gli astri seguiranno la loro consueta orbita, e la condurranno a termine allo stesso identico modo che nel precedente período”.

¹¹⁵ ORÍGENES, contra Celsum IV.68 (= SVF II.626) e SIMPLÍCIO, in Aristot. Phys., 11 (= SVF II.627).

¹¹⁶ CÍCERO, De fato, 41: “(...) ‘Some causes’, he says [Chrysippus], ‘are perfect and principal (*perfectae et principales*), other auxiliary and proximate (*adiuvantes et proximae*). Hence when we say that everything takes place by fate owing to antecedent causes, what we wish to be understood is not perfect and principal causes but auxiliary and proximate causes’ (...)”.

¹¹⁷ CÍCERO, De fato, 39-41. Segundo Cícero, Crísipo não se colocava nem entre os filósofos que teorizavam um determinismo baseado em rígida necessidade (cita entre eles Demócrito, Heráclito e Aristóteles), nem entre os que afirmavam a inexistência do destino (fato).

¹¹⁸ CÍCERO, De fato 42: “(...) Chrysippus goes back to his roller and spinning-top (*ad cylindrum et ad turbinem suum*), which cannot begin to move unless they are pushed or struck, but which when this has happened, he thinks, continue to move of their own nature, the roller rolling forward and the top spinning round”.

causas completas, ato que “estará em nosso poder” (sed assensio mostra erit in potestate)¹¹⁹, do mesmo modo que um cilindro, ainda que inicialmente impulsionado por fora, rola por uma característica derivada de sua própria natureza.

A responsabilidade humana está, para os estoicos, atada a essa coesão cósmica e a razão providencial do mundo: por isso, dão ênfase ao valor humano e, em virtude desse valor, interpretam a responsabilidade dos homens. Se pudermos falar em “determinismo” na filosofia estoica, somente de modo extremamente *sui generis*, de modo algum (tão somente) “fatalista”. Maiores considerações sobre esse tema serão feitas em outra parte deste trabalho.

1.3.3. Ética

A Ética foi dividida nos seguintes tópicos: o tópico relativo (a) ao impulso; (b) aos bens e males; (c) às paixões; (d) à virtude; (e) ao objetivo; (f) aos valores primários e às ações; (g) às funções apropriadas; (h) às persuasões e dissuasões¹²⁰. Uma lista de matérias da “ética” aparece também em Ário Dídimos¹²¹ e em Cícero¹²².

A partir da análise minuciosa dos tópicos de estudo apresentados pelos estoicos, Malcolm Schofield conjecturou que, à época de Crísipo, o “lugar da filosofia” ética era dividido essencialmente em três tópicos¹²³: o (a) “lugar” relativo aos bens e males (ao que devemos acrescentar também aos “indiferentes”, a virtude, o valor primário e as funções apropriadas), o (b) “lugar” relativo ao impulso, e também às paixões; e o (c) “lugar” relativo àquilo que chamamos de “ética prática”, referente às ações, deveres, exortações e dissuasões.

Há um inegável sabor socrático na divisão da ética: por um lado, as coisas que realmente importam ao “eu”, as coisas boas e más; por outro, as coisas que, na verdade, são indiferentes ao homem, que não são boas nem más em si mesmas, como a saúde e a doença, o prazer e o sofrimento, a riqueza e a pobreza etc. Assim como os cínicos, os estoicos mantiveram o princípio ético socrático de que a coisa última com a qual vale se preocupar em filosofia é o “verdadeiro eu”¹²⁴, e não as coisas externas; e que as únicas coisas

¹¹⁹ CÍCERO, De fato 44.

¹²⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.84 (= SVF, III.1).

¹²¹ Fragmentos preservados por ESTOBEU, Ecl. II.5-12 (= IG 102).

¹²² CÍCERO, De finibus, III.16-73. Todo o livro três desta obra é dedicado ao estudo do sistema ético estoico.

¹²³ SCHOFIELD, Malcolm in INWOOD, 2006, pp. 262-266. Próxima é a análise de ILDEFONSE, 2007, p. 127. Esta conjectura é corroborada por um fragmento em SÊNECA, Epist., LXXXIX.14 (= LS 56B). Remetemos o leitor ao Apêndice C deste trabalho.

¹²⁴ Devemos, contudo, ter alguns cuidados com a pecha de “individualismo” do estoicismo (na verdade, das filosofias helênicas em geral, já que este rótulo também atinge o epicurismo e, em alguma medida, o ceticismo), conforme nos lembra o professor Luis Felipe Bellintani Ribeiro. É comum associar o surgimento das filosofias helênicas com a transferência do ser do homem, e de seu lugar de realização, da antiga polis democrática (até os tempos de Aristóteles) para a consciência interior. Isso não é falso, porém tampouco encerra a questão. Não devemos entender esta ênfase na interioridade, em detrimento da exterioridade política – ou, pelo menos, deste

intrinsecamente boas e más são as condições desse “eu”, a virtude e o vício são um lugar comum entre os três. Por isso podemos afirmar que a ética estoica é naturalista¹²⁵.

Tradicionalmente os antigos também pensavam a ética em termos de uma busca da felicidade. Aos estoicos, a “felicidade” não poderia ser – como pregavam os epicuristas – meramente a busca do prazer e a fuga da dor, ou os homens não seriam mais do que os animais. O homem é diverso e ontologicamente superior aos animais e demais seres por participar de forma mais efetiva do Lógos; assim, o homem se caracteriza pela razão e, se a leva à perfeição com sua conduta moral, alcança o fim último de sua natureza¹²⁶.

1.3.3.1. Bens, males e indiferentes: a vida segundo a natureza

O lugar ético da filosofia estoica está calcado em sua sistematicidade: a Ética embebe-se em particular da Física, tanto é que Crísipo teria afirmado que não há meio mais apropriado para o estudo dos bens e males (e também da virtude) que não comece a partir do estudo da natureza universal e do governo do mundo¹²⁷. Em mesma linha, Cícero também testemunhou que tanto a dialética quanto a física são ciências que estão assomadas à lista de virtudes e nos permitem entrever a real importância das antigas máximas morais dos sábios¹²⁸.

Nesse sentido, não parece estranho que a máxima ética, o objetivo final de sua filosofia, a própria felicidade, resida justamente na expressão: viver em conformidade com a natureza (homologouménôs tēi physei), e que essa máxima equivalha à virtude e que baste à felicidade¹²⁹. Essa definição, presente desde Zenão, é um empréstimo deste pela sabedoria cínica; no entanto, os estoicos souberam dar inflexões éticas inovadoras a esta máxima.

A fórmula “viver segundo a natureza” ganha com Crísipo duas acepções¹³⁰: por um lado, de acordo com a “natureza humana” e, por outro, de acordo com “a natureza do todo” do

aparente desinteresse pelas discussões públicas – como uma espécie de “compensação” ao novo paradigma histórico, ou um fatalismo, mas um corolário filosófico por si. Os estoicos encontrarão suas próprias maneiras de discutir sobre a política e o direito, como resta por evidente na teoria da oikéiosis. O mesmo há que se dizer de outra de suas marcas, o “cosmopolitismo” antes propugnado por Diógenes, o Cínico, e integrado ao sistema estoico por Zenão. RIBEIRO, 2008, pp. 138-139.

¹²⁵ BÉNATOUIL, Thomas in BARNES; GOURINAT, 2013, pp. 117-118.

¹²⁶ SÊNECA, Epist., LXXVI.9-10 (= LS 63D; SVF III.200a); CÍCERO, Tusculanae disputationes, V.40-41 (= LS 63L); CÍCERO, De finibus, III, 7-23.

¹²⁷ PLUTARCO, de Stoic. Repugn. 1035c (= SVF, III.68): “Non c’è altro modo né modo più adatto per affrontare la questione dei beni e dei mali, o della virtù, o della felicità, se non prendendo le mosse dalla natura comune e dalla struttura del cosmo”.

¹²⁸ CÍCERO, de finibus, III.72-73 (= SVF III.281; III.282): “Anche la fisica merita il nome <di virtù> perché chi há in animo di vivere secondo natura deve pur prendere le mosse dal mondo nel suo insieme e dal modo in cui esso è retto. In verità, nessuno potrebbe formulare giudizi fondati sui beni e sui mali se non ha conosciuto fino in fondo la logica della natura e della vita, anche di quella divina, onde decidere se la natura umana è in sintonia o non è in sintonia con quella dell’universo”.

¹²⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.127.

¹³⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.88.

qual os homens são partes. A consideração vai além: somente agimos e vivemos de modo consistente – em total harmonia com a natureza – quando, mais do que homens, entendemo-nos como partes do todo, partes do cosmos e do universo. O “meramente humano” ficaria restrito a determinadas situações apenas aos indiferentes, ainda que aos indiferentes preferíveis, como aquele que, sabiamente, se entende como uma parcela da natureza universal, avança para além do impulso apenas humano¹³¹.

Há perfeita identificação: viver de acordo com os eventos naturais significa viver com virtude, pois a natureza conduz-nos à virtude¹³²; essa é a própria felicidade, e por isso, a virtude é amada e buscada pelo sábio estoico, por si mesma¹³³. A vida com virtude é uma vida em harmonia consigo mesma e com o cosmos. Não devemos entender que essa conciliação é a de duas ordens separadas, uma individual e outra universal; ambas estão intimamente conectadas, pois viver em conformidade com a própria natureza é alinhar-se com a razão, e é essa mesma razão que procede a conexão de toda a ordem do mundo. Há, pois, um termo único: não se pode estar alinhado com o próprio Lógos e, ao mesmo tempo, estar desalinhado com a ordem da natureza ou vice-versa.

Essa tese ética tem uma origem física: os seres humanos são naturalmente inclinados para terem consigo mesmos um sentido de oikeíosis¹³⁴; comportam-se de modo a que (a) promovam ações convenientes (kathékonta) que visem a coisas que sejam benéficas a uma vida conforme à natureza e à virtude; (b) identifiquem-se com os interesses dos outros homens próximos e os ditames da justiça em geral; (c) descubram o que é “apropriado” (em termos de kathékonta) através da phrónesis. Assim, todo ser atua de modo a conformar-se

¹³¹ Malcolm Schofield nos lembra que muitas outras definições do objetivo final existiram entre os estoicos, cada qual concebida como uma explicação de diferentes dirigentes estoicos no século II a.C. para a fórmula zenoniana “viver de modo consistente com a natureza”. É possível que algumas interpretações fossem destinadas a melhorar versões prévias ou a responder a críticas pontuais. Neste sentido, Plutarco (Comm. Not. 1071a-b) explicou como Antípatro de Tarso relacionou sua interpretação – “fazer de maneira contínua e sem desvios, tudo o que está ao seu alcance para obter a mais importante das coisas conformes à natureza” – com a de Diógenes da Babilônia (“o bem raciocinar na seleção e desseleção das coisas conformes à natureza”) para responder especificamente a crítica do acadêmico-cético Carnéades. Para este, a definição de Antípatro simultaneamente tornava o ponto de referência também como objetivo, dissociando a noção de objetivo das formulas estoicas tradicionais. Carnéades também se dissociava e confrontava com os estoicos no tópico da justiça e sobre isto ministrou suas conferências por ocasião da embaixada ateniense a Roma em 155 a.C.: para ele, sabedoria e justiça devem ser dissociadas, o que arrola dificuldades para a teoria da oikeíosis dos estoicos, o que suscitou um debate inconcluso entre Antípatro e Diógenes sobre o problema (CÍCERO, De Officiis, III.51-57). O conflito entre “justiça” e “perseguição do interesse individual” torna-se já com Panécio tema fulcral da terceira divisão da ética, a ação apropriada; para Posidônio, este era o tópico mais importante da filosofia (CÍCERO De Officiis, I.9; III.7-8). SCHOFIELD, Malcolm in INWOOD, 2006, pp. 274-281.

¹³² Quanto ao conceito de virtude (areté) entre os estoicos e sua relação com as chamadas quatro virtudes cardinais da filosofia grega antiga, remetemos o leitor ao Apêndice G.

¹³³ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.87-89.

¹³⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.87; 108.

com a própria constituição e conservá-la mediante os seus parâmetros. Desse princípio da física se deduz o princípio da ética: viver segundo a natureza é viver realizando plenamente a apropriação/conciliação do próprio ser e do que o conserva; no caso do homem, é viver conciliando-se com o próprio ser racional, conservando e atuando plenamente o *lógos*. O prazer e a dor, que são o *prius* da ética epicurista, tornam-se *posterius* à luz da ética estoica¹³⁵.

Do princípio de que viver segundo a natureza é viver realizando a conciliação do próprio ser para a sua conservação, o princípio de avaliação dos bens estoicos é: “bem” é o que conserva e incrementa o próprio ser (o favorável e o útil: a virtude), e “mal” é o que danifica ou diminui o próprio ser (o nocivo: o vício). No caso do homem, por sua característica ontológica de possuir a razão, “bens” e “males” são avaliados na medida em que conservam e incrementam a vida do *lógos* ou, ao contrário, opõem-se à *physis* racional do homem. Por isso, os estoicos antigos preocuparam-se primeiramente com as coisas que dizem respeito ao *lógos* do homem, e não ao seu corpo. Daí o adágio estoico: bem é só virtude e mal é só vício, de forma bastante categórica e dura.

Portanto, “bens” e “males” dizem respeito ao *lógos* do homem, isto é, interessam apenas moralmente; todas as coisas que não dizem respeito a isso, mas as coisas físicas e biológicas (vida, saúde, riqueza, beleza, força, reputação, prazer, estirpe, mas também a enfermidade, a morte, a pobreza, a ignomínia etc.) foram reunidas na categoria dos moralmente indiferentes (*adiáphora*)¹³⁶.

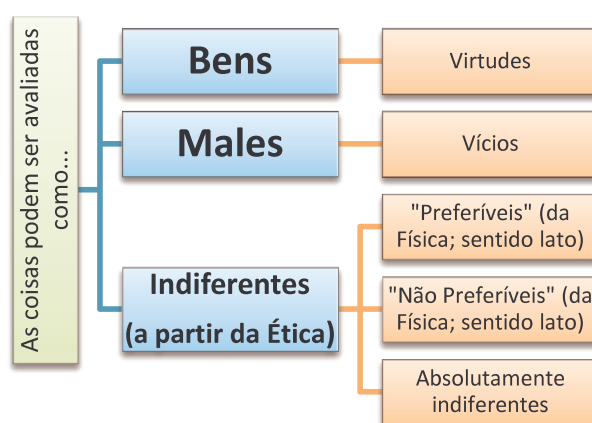


Tabela 4. A avaliação estoica das coisas segundo sua Ética.

A lei geral da *oikeíosis* implica a necessidade dos seres em atuarem de acordo com o que pudesse conservá-los a si mesmos: tanto do ponto de vista físico (mesmo para o homem) quanto do ponto de vista do *lógos* (apenas ao homem). Tudo o que é positivo segundo a

¹³⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.85-86 (= LS 57A; SVF III.178); SÊNECA, Epist., CXXI, 6-15 (= LS 57B); CÍCERO, de finibus, III.16-70 (= IG 103).

¹³⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.102-107.

natureza chamava-se, para os estoicos, valor/estima (αξία), e o que era negativo de desvalor/desestima (απαξία)¹³⁷. Tanto Diógenes Laércio¹³⁸ quanto Sêneca¹³⁹ referem-se à oikeiôsis como um processo hierárquico ordenado de princípios moventes dos diferentes seres vivos, que ocorre gradualmente à medida que o ser amadurece¹⁴⁰.

Em sentido estrito ou sentido absoluto (= ético, moral) ou há virtudes, ou vícios, ou coisas que são indiferentes do ponto de vista moral. Dentre os bens absolutos, não há escala ou gradação: ou se está diante de uma virtude (bem), de um vício (mal) ou de algo totalmente indiferente do ponto de vista moral. Do ponto de vista físico, no entanto, tudo o que é intermédio entre bens (valores) e males (desvalores) deixa de ser meramente “indiferente” para poder integrar o rol de valores ou de desvalores na medida em que se conformam à natureza ou não. Ou seja, aquilo que é um indiferente moralmente não é, todavia, um indiferente do ponto de vista físico e biológico, pois, ao considerar-se nossa natureza animal e a lei geral da conservação de si no nível físico e biológico, ganham cargas valorativas. Nasce aí a distinção que se opera entre os indiferentes: eles podem ser preferíveis (προηYμένα) ou rejeitáveis/não preferíveis (αποπροηYμένα). É o que lhes permite dizer que, em sentido lato ou sentido relativo (a partir da Física), tudo aquilo que seria apenas indiferente do ponto de vista ético passa a integrar uma escala de valores e desvalores, uns sendo preferíveis e outros não, na medida em que servem à lei geral da oikeiôsis. Desse modo, Zenão e Crísipo não permitiram que a parte ética do sistema estoico fosse excessivamente dicotômico: o próprio sistema, a partir da física, guardava as justificativas para a dicotomia maior da ética.

1.3.3.2. Impulsos e Paixões

A entrada no mundo da ética faz-se já na teoria do impulso (hormê), que é comum aos seres vivos. Todo ser vivo foi moldado pela natureza de modo a conservar a si próprio e do modo que lhe é próprio, i.e. conservar a si próprio em sua constituição natural; isso se dá porque a natureza não cria seres vivos estranhos a si mesmos ou inapropriados a si mesmos, mas, ao contrário, apropriados a si mesmos. Cícero também apresentou como fato que a conservação de si mesmo, de acordo com a própria constituição natural, é a primeira das

¹³⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.104-105 (= SVF III.119; III.126); CÍCERO, de finibus III.50; III.53 (= SVF III.129; III.130)

¹³⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.85-86 (= LS 57A; SVF III.178)

¹³⁹ SÊNECA, Ep. CXXI, 6-15 (= LS 57B).

¹⁴⁰ Outros textos empregam outro uso para a oikeiôsis: esta se torna o fundamento da justiça e de uma certa solidariedade e afinidade entre os homens. Isto se dá deste a prole; no comentário de Cícero, é esta afinidade natural que funda desde a família até a comunidade universal da raça humana. PLUTARCO, Sto. Rep. 1038b (= LS 57E; SVF II.724; III.179); CÍCERO, De finibus, III.62-68 (= LS 57F).

ações convenientes (*kathèkonta*), seguido do fato de se apegar às coisas que são conformes à natureza geral e de repelir as que são contrárias¹⁴¹.

O impulso funciona para os estoicos como o antecedente mental imediato à ação¹⁴²; dessa feita, é uma representação (uma representação impulsiva). Como toda representação, o impulso pode, à luz da doutrina estoica, ser verdadeiro ou falso. E os impulsos, notoriamente como falsos, podem pela outra via corresponder às paixões ou emoções (prazer, dor, desejo, medo). As paixões são opiniões: assentimentos fracos ou assentimentos a impressões não catalépticas, i.e. opiniões irracionais que só podem dar lugar a ações irracionais quando o agente busca ou evita algo acreditando que obterá um benefício ou escapará de um malefício para si.

As ações intencionais podem ser consideradas, em parte, síntese de crença e desejo. Contudo, o sentido de “desejo” aos estoicos é bem particular e se reflete numa espécie de força motivadora geral; uma pessoa pode desejar e se sentir motivada para algo sem, no entanto, estar atrelada a uma crença (opinião) irracional. Isso permite à teoria estoica vislumbrar tanto um sábio que realiza ações intencionais (sem, por isso, incorrer no vício) quanto um néscio que evita as emoções sem por isso se reduzir à total inatividade. Essa separação entre desejo e crença é necessária aos estoicos, porque permite conceber as atividades cotidianas do mundo sem que todas elas, afinal, sejam sinônimos de paixões.

Se nem todo impulso é necessariamente uma paixão, extrai-se daí que os estoicos possuíam uma classificação mais abrangente de *hormê*. Segundo o filósofo Tad Brennan, a classificação é eminentemente tripartite: um *hormê* pode ser uma paixão (irracional), mas também pode ser uma *eupatheia* (racional) ou um intermediário, a “seleção”¹⁴³.

Aos sábios uma categoria especial era reservada, as *eupatheiai*: são os seus impulsos racionais (conscientes) de bondade e maldade perante as coisas realmente boas e más, na forma de *volição*, *precaução* ou *alegria*. A *eupatheia* é uma atribuição verdadeira, passível de conhecimento. Na *eupatheia*, há uma interação entre virtude e vício: os sábios tomam suas ações de modo a manter sua virtude futura e tomar medidas para evitar ações viciosas.

O não sábio não tem uma *hormê* que seja *eupatheia*. No entanto, nem por isso todos os seus impulsos são paixões; uma terceira categoria existe (e a qual dividem com os sábios). As

¹⁴¹ CÍCERO, de finibus, III.17, 20-22 (= LS 59D = SVF III.143; III.154); III.59-50 (= LS 59F); III.32 (= LS 59L); III.5, 16 (= SVF III.182); III.7, 23 (= SVF III.186); III.20 (= SVF III.188).

¹⁴² Emprestemos a palavra do filósofo Tad Brennan: “Um impulso é uma crença que atribui certo tipo de valor à ação potencial do agente (...) O impulso é completamente suficiente, por si mesmo, para produzir uma ação imediata”, e também “Um impulso é um consentimento a determinada impressão, isto é, uma impressão que atribui certo tipo de valor à ação potencial do agente”. BRENNAN, 2010, pp. 93-94.

¹⁴³ BRENNAN, 2010, pp. 89-116.

seleções diferem-se das eupatheiai porque não são atribuições de verdade ou maldade: são observações sobre coisas indiferentes, acompanhadas do juízo de que há razões para que busquemos ou evitemos determinados objetos de acordo com sua natureza e a situação presente. Nos sábios, as seleções operam como momentos de conhecimento e, nos não-sábios, como opiniões; de todo modo, são crenças de que coisas futuras, indiferentes, são de ordem tal que devemos buscá-las (seleções em sentido estrito) ou evitá-las (rejeições).

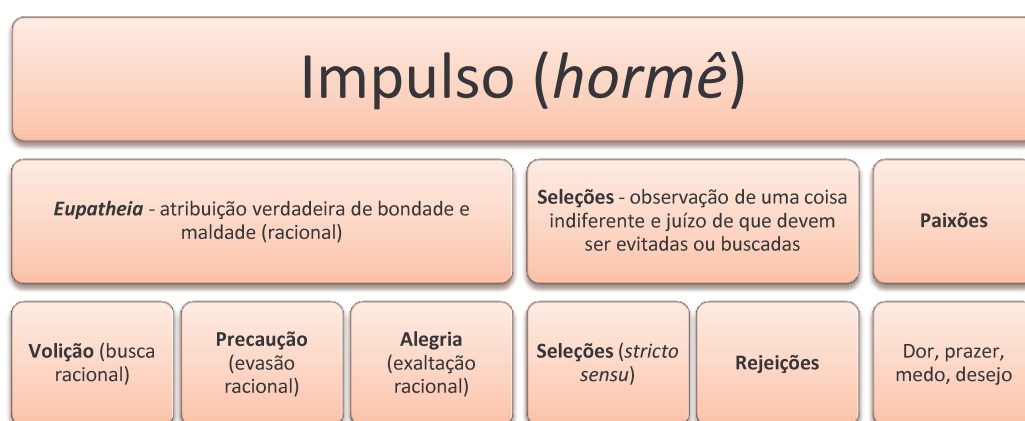


Tabela 5. Os tipos de hormê, impulso, da doutrina estoica antiga.

Zenão definiu a paixão como um “movimento da alma irracional” contrário à natureza¹⁴⁴. Todas as paixões (dentre elas, os sentimentos e afetos) são todos pathè que podem afastar a alma humana da reta razão; são exatamente “excessos”, que se afastando da justa medida desfalecem a alma da razão. Em seu *Sobre as paixões*, Zenão definiu os quatro gêneros principais de paixões: (a) o sofrimento, (b) o temor, (c) o desejo e (d) o prazer; todas as outras paixões são facetas ou espécies derivadas dessas quatro paixões principais. As paixões devem – e estão em nosso poder para tanto – ser erradicadas, pois são dependentes de nosso julgamento e de nossa vontade humana¹⁴⁵. Crísipo sustentou que as paixões são julgamentos: dado que a função de julgar é própria de nossa vontade e controle, cabe ao homem controlar suas paixões sob pena de ser escravo de si, subjugado pela própria deficiência¹⁴⁶.

¹⁴⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.110-11.

¹⁴⁵ CÍCERO, *Tusculanae disputationes* IV.26 (= SVF III.427); IV.31 (= SVF III.426); IV.32 (= SVF III.430)

¹⁴⁶ As paixões não são tão somente erros de julgamento: são erros de julgamento derivados de uma impotência ou fragilidade do próprio lógos na alma do homem. Para Crísipo, é o próprio hegemonikon da alma que está psicologicamente afetado e, com isto, afetando patologicamente toda a alma e desviando o homem da razão; é o comprometimento da própria alma que em tais situações leva o homem aos erros de julgamento e a impulsões excessivas, desvirtuando-se em relação ao logos e à natureza. Dada a tese da unidade ou monismo da alma dos

Percebemos neste sentido um nítido “progresso ético”¹⁴⁷: o homem não sábio progride quando vence suas paixões e substitui seus impulsos de emoção por impulsos seletivos (até que, um dia, angariando a virtude, tenha também os impulsos eupatheiai). O progresso passa, em primeiro plano, por evitar as paixões (por sua patente irracionalidade), que confundem coisas indiferentes com as coisas realmente boas (a virtude) ou más (o vício). Evitando-as, o homem substitui esses impulsos-paixões por impulsos-seleções: as crenças, especificamente as opiniões, de que deve buscar ou evitar determinados indiferentes, mas plenamente cômico do caráter indiferente destes objetos – os indiferentes têm um valor que só importa quanto à escolha ou aversão. Quanto às paixões, portanto: impassibilidade ao prazer e à dor, e substituição do desejo e do medo por efetivas seleções. E o único modo de progresso do homem à virtude é através de ações virtuosas, que tendem à virtude – ainda que um homem em vício não possa plenamente conhecer a virtude, ao seguir os passos que levam a esta, torna-se virtuoso. Nesse processo o homem não apenas tornar-se-á impassível às paixões, mas, ao alcançar a sabedoria, será capaz de efetivamente julgar em termos de bem e mal.

1.3.3.3. A ética prática: as ações humanas

A “última parte” – aquela sobre as persuasões e dissuasões das ações –, o ponto de maior repercussão da ética estoica, pode ser entendida como uma ética da vida prática. Não à toa, parte significativa do material que restou dos últimos estoicos – como Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio – arrola não articulações doutrinárias, mas admoestações “terapêuticas”.

Para os estoicos, a virtude, quando é possuída, é manifesta em todos os comportamentos morais do indivíduo virtuoso (o sábio). Todo aquele que possui a virtude – ou seja, age conforme a natureza, com o lógos harmonizado de modo perfeito, atento à ciência – age na forma de ações perfeitas, que correspondem totalmente às instâncias do lógos perfeito¹⁴⁸. Desse modo, todas as ações particulares brotam com as mesmas características do caráter moral (ethos) que é sua fonte: um sábio age na forma de ações perfeitas, assim como mesmo os traços de seu rosto e seus sonhos guardariam caracteres desse caráter moral. Denominaram essas ações perfeitas, ou ações virtuosas ou ainda ações retas de kátóρθωμα (κατόρθωμα)¹⁴⁹, uma ação radicada na virtude e que carrega consigo todos os caracteres desse ethos.

primeiros estoicos – e em particular de Crísipo –, não há espaço para uma justificativa platônica que se baseie na vitória temporária de uma “parte irracional” da alma. Neste sentido, ver ILDEFONSE, 2007, pp. 146-150.

¹⁴⁷ ESTOBEU, Ecl. IV.39.22 (= IG 104).

¹⁴⁸ CÍCERO, de finibus, III.22 (= SVF III.497); III.17, 58 (= SVF, III.498); III.32 (= SVF III.503); ESTOBEU, Ecl., II.7.5 (= SVF III.502).

¹⁴⁹ O kátóρθωμα tem características. De pronto, uma ação não é julgada reta ou não pelo seu êxito, mas sim pelo seu ponto de partida e pela intenção de ser cumprida, por estar radicada na virtude. Além disto, como o

Não vingava, contudo, apenas um binômio simples entre ações retas ou virtuosas (katorthómata) dos sábios e as ações viciosas (amertémata) do resto da humanidade: entre elas, existem várias ações intermédias, dotadas de valor/desvalor relativo do ponto de vista físico, biológico e natural. As ações são virtuosas ou viciosas, absolutamente, do ponto de vista moral (em sentido absoluto ou estrito); as ações são intermédias em sentido relativo ou lato, não com respaldo moral, mas em sua conformidade com a natureza (lógos).

Os bens e os males são unicamente morais, assim como as ações radicadas nas virtudes ou nos vícios; essas ações intermédias são justificadas essencialmente não por sua natureza moral, mas pela conformidade com a natureza e com o lógos. Entre as ações intermédias, existem aquelas que têm plena justificação racional e, portanto, são realizadas segundo a natureza: foram chamadas de “deveres” (kathékonta) ou “ações convenientes”¹⁵⁰, que são típicos não apenas dos homens, mas também das plantas e dos animais. As ações convenientes, por não estarem radicados na moral e sim, na conformidade com o lógos e com a natureza, são praticadas tanto pelos sábios virtuosos quanto pelos néscios.

Cícero traduziu o termo kathékon por officium. A tradução de kathékon (καθηκον) ou de officium por “dever”, lembra-nos Giovanni Reale, não nos deve induzir ao sentido moderno ou kantiano, sendo mais adequado o termo “conveniente” ou “ação conveniente”¹⁵¹. Esse conceito é criação genuinamente estoica e ganha maior relevância ao adentrar o mundo prático-jurídico dos romanos. A importância da ideia de kathékon/officium residirá no tema das leis humanas. O sábio, de fato, não precisa delas em última instância, pois já possui a virtude da perfeita disposição anterior e da sintonia de seu lógos com o reto lógos do mundo; o sábio não precisa das leis humanas porque ele próprio rege-se por meio de ações retas (katorthómata). No entanto, as leis humanas existem para tomar expressão da lei eterna do lógos eterno e são, por isso mesmo, da seara que atinge os néscios, ordenando-lhes ações convenientes (kathhekóna). Os estoicos – dos antigos aos romanos –, conscientes da rigidez de seu ideal de homem sábio, compreendiam que o mundo estava repleto de homens ainda no seio do “progresso ético”: e, por causa disso, as ações convenientes constituíam o ponto de mais alta aplicabilidade em sua ética prática.

katóρθoma o é do ponto de vista intrínseco, não se pode julgar reta ou não uma ação tão somente por seus aspectos extrínsecos (deste modo, um sábio e um néscio podem atuar de modo extrinsecamente igual, mas, intrinsecamente diferente). O katóρθoma só vem daquele que já possui virtude, portanto, daquele que é sábio; a massa não é sábia e não tem a disposição ideal de espírito para realizar katóρθoma.

¹⁵⁰ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.107; CÍCERO, De Finibus, III.17.58 (= SVF, III.498)

¹⁵¹ REALE, 2009b, p. 95.

No capítulo seguinte, ainda nos dedicando ao estoicismo, buscaremos avaliar de que modo essa doutrina filosófica adentrou o mundo romano – através do “estoicismo médio” – e nele se radicou – com o “estoicismo imperial”. Nossas atenções estarão voltadas para as mutações e adaptações que o Pórtico receberia no seu novo locus, tendo sempre em vista a reciprocidade de trocas intelectuais entre a filosofia grega e a intelectualidade romana.

2. TODOS OS CAMINHOS LEVAM A ROMA: O PÓRTICO VAI À URBE

Neste capítulo, analisaremos o específico intercâmbio entre o pensamento estoico grego e o mundo cultural romano a partir da segunda metade do século II a.C., estendendo-nos até o final do século II da era cristã. Iremos nos dedicar ao surgimento do estoicismo em Roma, com a geração conhecida pelos historiadores da filosofia como a do “estoicismo médio”, e sua trajetória adentro do período republicano e imperial, percebendo os novos matizes que o estoicismo ganhará na pena dos moradores da Urbs.

Este ponto do trabalho pode ser traduzido em duas questões fulcrais: (a) qual e como o material conceitual do estoicismo grego que foi recepcionado pelo pensamento letrado romano; (b) pela via inversa, quais as inovações – quiçá transformações – o pensamento moral e político romano importou a essa doutrina filosófica.

2.1. A CHEGADA DO “ESTOICISMO MÉDIO” E SUA TRANSLAÇÃO AO MUNDO ROMANO

Todo marco temporal imposto pelo historiador do direito tem algo de poético: é um construto mental, um recurso de organização artificial da inteligência. Estando cientes dos limites de tal engenho – que nos oferece uma representação da realidade histórica, jamais a mesma em si – podemos dele nos valer para enfrentar o ponto fulcral desta monografia, que é o cruzamento da filosofia estoica e do mundo romano.

Essa “interação” entre filosofia grega e cultura romana já causava discussões mesmo entre os romanos¹⁵². Os estágios iniciais da filosofia romana podem ser encontrados no começo do século II a.C.; porém, já Cícero afirmava que não havia filosofia em Roma antes do tempo de Lúlio e Cipião Emiliano, isto é, poucas décadas após o ano da embaixada ateniense em Roma¹⁵³. Não que o contato entre gregos e romanos não tenha sido constante e

¹⁵² A título de exemplo: como veremos adiante, Cícero pôs em sua pena o modelo de cidadão romano na figura de Cipião Emiliano, devido a soma da qualidade da prática filosófica com o exercício pleno dos negócios da res publica (CÍCERO, *De Officiis*, I.1-6; *De Re Publica*, I.1-12). Nem todos seriam tão otimistas. Outros personagens da história romana como Catão, o Censor – que tinha grandes dúvidas acerca dos efeitos dos ensinamentos gregos sobre a moral romana – e imperadores como Nero e Domício – que ordenaram diversas expulsões de intelectuais, filósofos e juristas de Roma – foram abertamente hostis aos contatos travados entre mundo helênico e romano. BRUNT, 2013, p. 277. Lidaremos com esta questão neste capítulo, adiante. Interessante também mencionar a possibilidade de uma visão avessa: analisar a relação entre Grécia e Roma não pelos vitoriosos romanos, mas pelos “domados gregos”. Como demonstrou Paul Veyne os notáveis gregos “jogavam em todos os times”: desde aqueles que percebiam Roma com olhos mais benéficos (como Élio Aristides) até aqueles, talvez a maioria, que os toleravam e obedeciam por hábito, mas nem por isso deixaram de considerá-los uma nação alienígena e estranha, cultivando discursos panhelênicos e mesm – quando fosse possível – antirromanos. Além do exemplo óbvio dos comentários de Plutarco, a citar-se Dio de Prusa nesta última vertente. VEYNE, 2009, pp. 79-81; 123-127. Temos ciência da questão historiográfica, ainda que não possamos enfrentá-la como merece em virtude dos limites desta monografia.

¹⁵³ CÍCERO, *Tusculanae Disputationes*, IV.1-7.

existente antes disso: para Tito Lívio, por exemplo, este contato existiu, pelo menos, desde os primeiros anos da res publica quando um grupo de senadores romanos foi enviado a Atenas para estudar as leis de Sólon¹⁵⁴; poderíamos remontar esse contato entre mundos a partir de outros critérios, como o bélico ou literário¹⁵⁵. Ainda sim, concordamos no ponto com a constatação de Mark Morford – e junto dele, com Cícero – de que uma aproximação filosófica propriamente dita entre Grécia e Roma só se dá na metade do século II a.C. no próprio território romano.

Devemos então nos voltar para esta importante data de 155 a.C.¹⁵⁶. Por conta de uma resolução não favorável em uma disputa entre Atenas e Orpus, os gregos enviaram uma embaixada para defender seu caso perante Roma. A embaixada foi encabeçada pelos filósofos que lideravam as principais escolas filosóficas atenienses de então: Carnéades, pela Academia; Diógenes de Babilônia, pelo Pórtico; e Critolaus, pelo Liceu¹⁵⁷. A embaixada deveria ser recebida, como era de prerrogativa em Roma, pelo Senado. Durante a apresentação de seu caso, claramente os embaixadores gregos foram bem recepcionados pelos romanos. A oratória desses embaixadores foi bem descrita por Cícero¹⁵⁸, sobretudo, a de

¹⁵⁴ TITO LÍVIO, *Ab Urbe Condita libri*, III.31 ss; bem como CÍCERO, *De Re Publica*, II.54. Em 454 a.C. (ou 302 aUC) Roma passou a ser governada não mais pelos côsules, e sim pela primeira comissão de decênviros. O episódio do decenvirato em Roma terminaria com a dramática desonra e morte de Virgínia por seu próprio pai, Virgínio, para restituir-lhe a liberdade perdida pelo crime do decênviro Ápio Cláudio.

¹⁵⁵ Do ponto de vista militar, Roma começa a ascender enquanto um verdadeiro império provincial a partir da Primeira (264-241 a.C.) e Segunda Guerras Púnicas (218-202 a.C.) contra Cartago, e a conquista de Siracusa (211 a.C.). Reis gregos foram derrotados (em 197 a.C. Felipe V da Macedônia, e depois seu irmão Perseu em 168 a.C.), e a cidade de Corinto foi tomada em 146 a.C., tornando-se parte da recém-criada província da Macedônia. No tempo de Cipião Emiliano Africano Menor as principais áreas geográficas de cultura grega (sul da Itália, Sicília, a própria Grécia) eram dominadas por Roma, e foram finalmente tomadas com as conquistas da Ásia Menor em 133 a.C. e, posteriormente, em 60 a.C. por Pompeu Magno. Do ponto de vista literário o contato também era mais antigo: um dos primeiros historiadores romanos, Fabius Pictor, foi membro de uma embaixada a Delphi em 216, e escreveu sua obra em grego. Historiadores como Lívio atribuíram datas para as aproximações cruciais entre Roma e Grécia: 188 a.C. (Tito Lívio) ou 168 a.C. (Políbio), por exemplo, marcando sempre a atitude de certos líderes da nobreza romana perante a cultura grega. Segundo Edward V. Arnold, poucos anos antes, em 159 a.C. visitara Roma outro estoico, Crates, o principal organizador da Biblioteca de Pérgamo, e este tivera pela primeira vez a chance de fazer uma exposição filosófica da doutrina estoica em Roma. ARNOLD, Edward Vernon, pp. 100-101. A referência que traz Arnold é relevante porque Crates, assim como Diógenes de Babilônia e Antípatro de Tarso seria um dos três filósofos estoicos com quem Panécio estudou em Pérgamo e mais tarde em Atenas, portanto, antes de ir para Roma.

¹⁵⁶ A data é dita por significativa para vários filósofos e historiadores da filosofia. Cite-se aqui a título de exemplo SEDLEY, David in INWOOD, 2006, pp. 20-21; MORFORD, 2007, pp. 1-6, 14-33; PEREIRA, 2009, pp. 103-124.

¹⁵⁷ CÍCERO, *De Oratore*, II.155; *De Officiis*, III.114; *De Re Publica*, III.8-42. Ver também SVF III, [DB]7-10. Destacamos aqui um fragmento (PLUTARCO, *de vita Catonis* 22 = SVF III, [DB]7): “Quando era ormai vecchio venero a Roma da Atene i discepoli dell’academico Carneade e Diogene, filosofo stoico, per ottenere la cancellazione di una multa di 500 talenti, che il popolo di Atene era condannato a pagare, avendolo citato in giudizio i cittadini di Oropo, con sentenza contraria dei Sicionii, ma senza che loro potessero difendersi. Ma ecco che quelli fra i giovani più appassionati ai dibattiti si strinsero intorno a loro escoltando ammirati i loro discorsi”.

¹⁵⁸ CÍCERO, *De Oratore*, 156-161. Ver também GÉLIO, *Noctes Atticae*, VI, 14.8 = SVF III, [DB]8), que destacou como a característica do estoico Diógenes “il suo linguaggio sobrio e conciso”.

Diógenes, que por ele foi reputado como um mestre na arte da dialética, o principal braço da Lógica estoica; e, de modo fluente, conciso, detalhado e, principalmente, capaz de distinguir nos principais problemas as diferenças entre o verdadeiro e o falso. Embora Cícero mais admirasse a retórica de Critolaus, teceu elogios ao método de fazer um julgamento (*ars iudicandi*) do estoico Diógenes¹⁵⁹. A embaixada ficou particularmente famosa, como se sabe, pelos dois discursos vigorosos do acadêmico Carnéades, que demonstrou – expondo seu pendor cético e, aliás, quase sofista – a possibilidade de argumentar em favor e contra a justiça¹⁶⁰. Enfim, o ano de 155 a.C. pode ser tomado como baliza por constituir a primeira vez que em, solo romano, eminentes representantes das escolas filosóficas puderam mostrar e exhibir seus métodos de ensino e pensamento para grandes audiências¹⁶¹.

A geração romana após a vitória de Pidna (em 168 a.C.) – representada literariamente pela família de Públio Cornélio Cipião¹⁶² – vivencia esse período de aproximação e forja dos novos laços culturais fundados com a embaixada ateniense. Em primeiro lugar, a educação dos jovens romanos passa a ser em parte grega, fosse através de escravos ou professores gregos contratados, fosse pelo envio dos jovens até a Grécia¹⁶³. É claro que não faltariam rivais entre as camadas aristocráticas. Catão, o Censor exaltou o Senado a expulsar a

¹⁵⁹ CÍCERO, *Top.*, 6 (= LS 31F), especificamente quanto a Diógenes de Babilônia as poucas notícias e fragmentos que nos chegaram estão reunidos em SVF 3.[DB]1-126. Quanto a Antípatro de Tarso, seu sucessor, ver SVF 3.[AT]1-67.

¹⁶⁰ CÍCERO, *De Re Publica*, III, especialmente em 8-31 e 31-42, que emularam os dois contrastante discursos de Carnéades sobre a justiça.

¹⁶¹ Para uma visão mais tradicionalista e idealista da penetração do estoicismo em Roma, pautada também ela no “espírito romano”, CÔRREA, 1950, pp. 10-18, que teremos a oportunidade de analisar, em pormenor, no capítulo três deste trabalho.

¹⁶² Referimo-nos aqui ao conceito já tradicional do “Círculo dos Cipiões”, fundamentado na tradição desde Cícero e reforçado por seus leitores na Resnascença. A família dos Cipiões serviu, por seu papel no período das Guerras Púnicas, para dar nome a um século. Já uma proeminente família durante o séc. III a.C., é na segunda metade do séc. II a.C. que o auge desta família coincide com o período temporal decisivo para o contato helênico. Como veremos adiante, sobretudo no item 2.2.2 deste capítulo, Cícero descreve como o jovem Cipião Emiliano pensava que o conhecimento do *mos maiorum*, por ele já conhecido, seria enriquecido e enobrecido pela *sophia* grega. Na reunião imaginada por Cícero em *De Re Publica* [I.21] o personagem de Gaio Lúlio Sapiens referencia discussões de teorização política entre seu amigo Cipião Emiliano, Panécio de Rodes e o historiador Políbio. Lembre-se ainda que o pai natural de Cipião Emiliano era o general Paulo Emílio, vencedor das guerras contra a Macedônia, e que de lá trouxe consigo a biblioteca de Perseu, da qual se beneficiou o romano. É neste sentido que a tradição abalizou na cultura romana da República o “Círculo dos Cipiões” para designar um grupo de pessoas que, com gostos e interesses afins, frequentavam a casa dos Cipiões para fundir à tradição romana a *paideia* grega. Este Círculo é, portanto, um momento específico e importante no longo processo de helenização – entendida, seguindo Maria Helena da Rocha Pereira, como inter-ação – da cultura romana. PEREIRA, 2009, pp. 58-62.

¹⁶³ Morford mobiliza o exemplo de Públio Cornélio Cipião neste ponto: fruto de uma educação grega – tanto pela criação por seu pai natural, Emílio Paulo, quanto por seu pai adotivo, um Cipião –, ele falava grego e possuiu amigos gregos, entre eles o célebre Políbio, que afigurou ser seu mentor, e o estoico Panécio de Rodes. O sucesso da entrada cultural grega em Roma é em parte explicada, afirma Morford, pela posição social, política e militar que homens como Cipião possuíam: a *auctoritas* e a *dignitas* cruciais não apenas para patrocinar inovações intelectuais, como para fazê-las se tornarem ao menos aceitas e toleradas mesmo por aqueles mais céticos, como Catão, o Censor. MORFORD, 2007, pp. 15-22.

embaixada filosófica ateniense não apenas pelo disparate de Carnéades se mostrar apto a defender a inexistência de uma justiça natural – e, portanto, a demonstrar que o domínio de Roma era arbitrário, caótico, injusto, histórico tão somente –, mas pela *sophía* estrangeira se contrapor ao seu modo tradicional de compreender Roma, bem como por temer o efeito que a filosofia teria nos jovens e futuros dirigentes da *res publica*¹⁶⁴. Ainda que seja em parte verdade que Catão e seus partidários tenham temporariamente barrado a entrada da filosofia grega em Roma (ao menos em aparência após a expulsão dos atenienses), seu fantasma, sem dúvida, permaneceu e de espectro virou carne: numa fusão de horizontes, os romanos se interessaram pela filosofia grega quanto mais esta se aproximasse intelectualmente de suas aplicações práticas em Roma.

Passemos então ao período do “médio estoicismo” e, em seguida, àqueles que ficaram conhecidos por sua fundação. De pronto saliente-se que o prestígio do Pórtico na Grécia do século II a.C. permanecia, mesmo que as figuras legendárias de Crísipo e Zenão já não mais a povoassem: a posição de embaixador de Diógenes parece ser indício definitivo. A escola estoica passara a revisar sua herança platônica a partir do século II a.C. em diante, provavelmente a partir da direção de Antípatro de Tarso. Ainda que a motivação exata não transpareça, é possível que esse tenha sido um modo dos estoicos revidarem as críticas acirradas da Nova Academia de Carnéades, cuja forte índole cética o tornara possivelmente o maior crítico da Stoá em sua história. A despeito dessa continuidade, foi com o escolarca Panécio de Rodes e seu discípulo Posidônio que a aventura do estoicismo noutra direção do Mediterrâneo tomou fôlego. Com o ensino de Panécio e Posidônio, inaugura-se também o período em que a historiografia canônica abalizou o “sincretismo” como chave do médio estoicismo, por firmar e harmonizar as bases do estoicismo originário com as teses do platonismo e do aristotelismo. É notável, na bibliografia acerca do estoicismo, uma indecisão, por parte de muitos autores, no modo de tratar Panécio e Posidônio: ora privilegia-se seu sincretismo (não apenas com Platão e Aristóteles, mas também com a tendência cética da Nova Academia) e sua descontinuidade com o estoicismo grego antigo; ora, pelo contrário, que o seu caráter inventivo e suas inovações enriqueceram e reorientaram o estoicismo¹⁶⁵.

¹⁶⁴ GÉLIO, *Noctes Atticae*, 18, 7, 3. Para homens como Catão a educação dos romanos da classe senatorial deveria por princípio: (i) reconhecer a tradição e os altos princípios morais associados às virtudes romanas, como coragem, lealdade, justiça, incorruptibilidade e (ii) associar a sabedoria e a moralidade austera com os ancestrais, os membros sêniores e senadores. Não é de estranhar que a filosofia grega apareça, para este tipo de posicionamento, como algo alienígena, exógeno e não-tradicional.

¹⁶⁵ Podemos facilmente contrapor ARNOLD, 2009 pp. 101-103 como signo da primeira posição; e autores mais contemporâneos para a opinião contrária, GILL, Christopher in INWOOD, 2006, pp. 47-60; SEDLEY, David in INWOOD, 2006, pp. 21-26; e também REALE, Giovanni, 2009b, pp. 109-117.

Panécio de Rodes nasceu em 185 a.C.; após se mudar para Atenas, ouviu as lições do dirigente do Pórtico da época, Diógenes de Babilônia (entre 160-150 a.C.), e permaneceu filiado à escola durante o período do sucessor de Diógenes, Antípatro de Tarso. Em 146 a.C. Panécio chega a Roma e lá permanece por substancial período de tempo até retornar para Atenas em 129 a.C., ano da morte de Cipião Emiliano, para liderar a Stoá. Viveu como hóspede casa de Cipião e, bem como Políbio o fizera, acompanhou-o em suas viagens e conviveu com a elite romana a ele próxima¹⁶⁶. Ao suceder Antípatro na liderança do Pórtico, o rodiano fixou residência permanente em Atenas até por volta de 110-109 a.C., data estimada de sua morte.

Durante esse período Panécio, incorporou modificações sensíveis na física, na “psicologia” (parte da física) e na ética do sistema estoico. Em primeiro lugar, sua motivação era a de contrapor as polêmicas que os céticos Arcesilau (contra Zenão e Cleanto) e Carnéades (contra Crísipo) desfecharam contra o Pórtico. Em segundo, o incremento que se dá a partir de Panécio é a releitura profunda e o acolhimento de algumas teses da Academia e do Perípato ao estoicismo. Essas características são importantes porque persistiriam também mais tarde, na obra de Posidônio e, para autores como Giovanni Reale e Jean Brun, explicam a sorte que o estoicismo teve em Roma:

Os dois homens [Panécio e Cipião] possuíam mútua estima, e é preciso ver nesta amizade um sintoma significativo: Roma impunha-se por todo o lado graças às suas legiões e aos seus juristas que faziam reinar a Pax Romana; as consciências que tinham necessidade de uma moral pessoal, encontraram no humanismo universalista dos estoicos uma doutrina capaz de responder às suas aspirações. É isso, talvez, que explica que Panécio tenha tido como amigos um grande número de romanos célebres: o sobrinho de Cipião, Quintos Tuberon, um jurista, Mucius Scaevola, um procônsul, Rutilius Rufus, um gramático, Aelius Stilon, Tiberius Grachus, Caius Fanius, etc. Panécio voltou a Atenas quando da morte de Antipater e tomou a direção da escola. Com ele o estoicismo inflectiu para um humanismo da razão, ótimo para seduzir os Romanos, homens de acção; a doutrina estoica perde o seu rigor e Panécio faz prova de um ecletismo que o leva a utilizar ao mesmo tempo obras de discípulos de Aristóteles e da Nova Academia.¹⁶⁷

Nada chegou até nós do tratamento de Panécio acerca da Lógica; quanto à Física, parece não lhe ter dirigido atenção sistemática, mas, ainda sim, repensado e “corrigido”

¹⁶⁶ Como destacou Giovanni Reale: “Acolhido em Roma no círculo dos Cipiões, frequentando assiduamente os romanos mais poderosos, influentes e esclarecidos do momento, ele compreendeu a novidade e a grandeza da romanidade, foi fascinado e, em certa medida, também, positivamente condicionado por ela. Os seus predecessores viram na Grécia, prioritariamente, o que no âmbito do Estado e da política estava se destruindo e se perdendo; Panécio, viu em Roma, ao contrário, o que nesse âmbito se estava construindo e se afirmava sempre mais. E assim ele recuperou o forte sentido político, que já fora o traço distintivo dos gregos da era clássica, embebeu-se do forte sentido prático que constituía a cifra característica da romanidade. Um e outro elemento incidiram fortemente sobre a visão da vida do filósofo”. REALE, Giovanni, 2009b, p. 110.

¹⁶⁷ BRUN, 1986, p. 21.

alguns dogmas da escola. O ponto mais importante foi – para fugir às críticas céticas – o abandono do dogma da conflagração universal e o acolhimento da ideia peripatética da eternidade do mundo. Com isso, abandona-se a antiga e fundamental concepção vitalista do Pórtico, que via o mundo como um ser vivo que nasce, desenvolve-se e morre periodicamente. Abandonada a ekpyrosis que incorporava o dogma da conflagração universal, o lugar da Divindade/lógos também foi alterado: mais do que um artífice que também nascia e se dissolvia, torna-se antes um regente. Ainda em Física, Panécio defendeu uma tese singular, que não seria mantida por seu aluno Posidônio: criticou, se não totalmente negou, a possibilidade da adivinhação do futuro e a astrologia. Isso implicava abalar a convicção do primeiro Pórtico de que todos os eventos estão estruturalmente ligados em redes de causalidade (como veremos a seguir, Panécio não os negou). Dentro dos aspectos psicológicos da Física estoica, Panécio acentuou as distinções entre a parte física do homem (physis) e sua alma (psyché); quanto à divisão da alma, reduziu oito “partes” para seis: manteve os cinco sentidos e o hegemônico, mas desconsiderou a função de reprodução e também a função de fala/voz. Dentro do hegemônico, outra grande novidade, esta de nítido sabor platônico: admitiu a existência de duas forças puras e contrapostas, a razão e a irracional (apetite ou hormé)¹⁶⁸, a primeira dependendo do fogo e a segunda, do ar. Essa é uma diferença radical com o primeiro estoicismo: Crísipo considerava a paixão nada mais do que puro erro de juízo da razão, sem apelar para a ideia platônica de irracionalidade. No entanto, permaneceu em Panécio a concepção da mortalidade da alma, um dualismo que persiste ainda numa base materialista e monista, sem recorrer ao conceito espiritual e suprassensível das doutrinas de Platão e Aristóteles.

Em Ética com Panécio, o estoicismo médio deslocou o seu interesse dos bens absolutos (virtudes) para uma reavaliação dos indiferentes¹⁶⁹ e relativizou a busca da virtude. Ainda que Panécio permanecesse firme na convicção original do Pórtico de que o autêntico bem do homem é o bem moral, a virtude, tanto ele quanto Posidônio chamaram a atenção para o fato de que aquelas coisas “indiferentes” (indiferentes do ponto de vista da moral absoluta, mas não do ponto de vista físico e da nossa conformidade com a natureza) quando possuídas, podem facilitar o acesso à virtude. Assim, ao invés de focar o estudo das katorthómata (as ações perfeitas do sapiens, do ponto de vista absoluto e estrito, da moral), Panécio – admitindo essa tese, que como nos lembra Reale, já estava prevista em Aristóteles em sua

¹⁶⁸ CÍCERO, De Officiis, I.28; I.36.

¹⁶⁹ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 128.

Ética a Nicômaco¹⁷⁰ – enfoca-se no estudo das “ações intermediárias” e, principalmente, nas “ações convenientes” (kathékonta). Ao mudar o foco da teoria ética para tal distinção, Panécio tornava a doutrina ética estoica mais flexível que a dos estoicos antigos e, também, mais voltada para as ações morais de uma ética prática atrativa a educação dos romanos¹⁷¹; esta marca, veremos em seguida, fica mais forte na obra de Cícero.

Panécio nunca rejeitou o ideal estoico de um homem sábio: no entanto, ao traduzir a doutrina moral para o mundo diário, enfatizando não as ações morais perfeitas, mas as ações morais dos homens comuns, possibilitou um salto de fôlego do estoicismo ao cotidiano de seus leitores romanos¹⁷². Em uma sociedade tão marcada pela conformidade com os estandartes da tradição, uma filosofia que reputasse importância aos atos que cada homem – a partir de seu locus, de seu lugar – deveria cumprir não poderia senão alcançar simpatia¹⁷³.

Apesar de divergir de seus antecessores em aspectos da Física, como a doutrina da ekpyrosis e da divinatio, não rejeitava as ideias estoicas fundamentais de Providência e de Destino, conciliadas com a responsabilidade moral no particular modo da ética estoica. Cícero também rememora que Panécio era famoso por suas incursões em teoria política, discutidas com Políbio, Lélcio e Cipião¹⁷⁴. Na entrada de seu *De Re Publica*, através do discurso de

¹⁷⁰ Destaque-se aqui ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II.1104b3-1105b19, em que se destaca: “É possível, todavia, que uma questão se apresente, a saber, o que queremos exprimir ao dizer que para se tornar justo é preciso realizar ações justas e que para se tornar moderado é preciso realizar ações moderadas, pois se os seres humanos realizam atos justos e moderados, já são eles justos e moderados (...) atos, entretanto, que são realizados em conformidade com as virtudes, não são realizados justa ou moderadamente se eles próprios forem de um certo tipo, mas somente se o agente também estiver numa certa disposição de espírito ao realizá-los: em primeiro lugar ele tem de agir com conhecimento; em segundo lugar, tem que eleger deliberadamente o ato e eleger o ato pelo próprio ato; e em terceiro lugar, o ato tem de brotar de uma disposição de caráter estável e permanente (...) o agente é justo e moderado não quando meramente realizar esses atos, mas quando os realizar da maneira que os homens justos e moderados os realizam”. É claro que o estoicismo médio não se subsumiu a copiar Aristóteles e deste se aproxima em certos pontos, como este: todavia, é notável que ambas as soluções afastam-se de uma ética consequencialista direta (a despeito do chamado pragmatismo romano).

¹⁷¹ CÍCERO, *De finibus*, 4, 79; *De Officiis*, 2, 35; *De Legibus*, 3, 14. Cite-se ainda a lição de BRUNT, 2013, pp. 117-118.

¹⁷² Giovanni Reale é particularmente incisivo quanto a este ponto. O Pórtico original, assim como o céptico Pirro, pregaram o ideal da apatia (e os epicuristas, de forma semelhante, pregaram a aponia e a ataraxia): a atitude ética que se defende de uma exterioridade nociva ao fechar-se em torno de si mesmo e da discussão moral individual. Neste sentido, Panécio negou a apatia e escreveu um tratado dedicado à eutthymía, ao contentamento e alegria de viver em harmonia consigo e com as coisas. Segundo Reale, pode-se dizer que há – em sentido lato – um “humanism”o na doutrina estoica de Panécio: a tarefa moral deixa de ser tão somente “viver segundo a natureza”, mas “viver segundo as disposições que nos são dadas pela natureza” (CLEMENTE, *Strom.*, II, 21, 129), personalizando e individualizando a tarefa moral, permitindo a cada indivíduo realizar-se de modo próprio.”. Reale atribui a esta característica dos ensinamentos de Panécio a sua experiência em Roma. REALE, Giovanni, 2009b, pp. 115-117.

¹⁷³ BRUNT, 2013, pp. 119-120; p. 124, em que se lê nest’última: “nothing in stoic doctrine required a man to reject ‘the things of value’, however ‘superfluous’: much the contrary”.

¹⁷⁴ CÍCERO, *De Re Publica*, 1, 34; *De finibus*, II, 26 (= SVF, III, [DB14]; *Tusc. Disp.*, IV 5 (= SVF, III.[DB]10). Panécio é tido por Cícero como alguém cuja influência em homens como Cipião e Lélcio foi a responsável pelo enriquecimento de duas humanidades, bem como para contribuir com as marcas de um grande cidadão romano:

Cipião, Cícero faz um elogio à possibilidade de aliar a autoridade dos filósofos gregos às ideias políticas pragmáticas de um romano *unum ex togatis* como Cipião¹⁷⁵; ao final, no famoso sonho de Cipião, a doutrina de Panécio se desvela na doutrina ciceroniana do líder romano ideal¹⁷⁶.

Em mesmo sentido, quanto à determinação do estudo das virtudes em sua *Ética*, Panécio inovou ao retomar uma distinção inexistente ao Pórtico original, aquela entre virtude teórica e virtude prática, dando certo destaque a esta última¹⁷⁷ (ainda que sem hierarquizá-las entre si, como fará Cícero). A virtude teórica é o saber, e as virtudes práticas são a justiça, a magnanimidade e a temperança; e todas essas quatro justças enxertam-se sobre as quatro tendências fundamentais do homem: (a) o desejo de saber, (b) o desejo de conservação de si e da comunidade, (c) o desejo de independência, (d) o desejo de moderação. Mesmo que admitamos que não há nada especificamente romano no que propugna Panécio, parece fortemente conjecturável de que as modificações – as atenuações em ética e política acima de tudo – que este fez na doutrina clássica desde Crísipo constituem os principais ingredientes que possibilitaram ao estoicismo ser simpático aos olhos dos aristocratas romanos e sobrepujar as críticas de um Catão¹⁷⁸.

Entre os anos de atuação de Panécio e Posidônio, ocorreu o fenômeno que chamou David Sedley de “diáspora filosófica”, resultado da derrota que Atenas sofreu nos anos em

comitas, iucundior, gravior, sapientior. O fato de que Panécio de bom grado incrementava leituras de Platão e Aristóteles a *Ética* do estoicismo também foi bem recordada por Cícero.

¹⁷⁵ CÍCERO, *De Re Publica*, I, 35-36.

¹⁷⁶ CÍCERO, *De Re Publica*, I, 124. Sem dúvida as leituras de Cícero forneceram fértil manancial teórico para que intérpretes vindouros estabelecessem uma oposição quase mitológica entre “pensamento especulativo grego” e “pensamento pragmático romano”. Não pensamos ser equivocado, no balanço geral das conclusões, pontuar estas diferenças entre ambas as culturas (tomando por base, sobretudo este primeiro período de contato mais íntimo, nos séculos II e I a.C.). Todavia, ainda que a conclusão possa ser a mesma, certamente não descuidaremos das implicações teóricas: é diferente afirmar que o pensamento romano era pragmático por sua “essência”, por sua vocação destinada, aos moldes do que geralmente se produziu na historiografia antiga de matiz hegeliana; outra, completamente diversa, é a constatação que determinados fatores culturais e sociais levaram a esta diferença. Mais ainda: permaneçamos enfáticos em lembrar que o que se dá neste período não é a domesticação de uma cultura (grega) pela outra (romana), nem a evolução das formas de ideia de um pensamento. Do contrário, estaríamos apenas trocando um tipo de determinação (a materialista) por outra (a idealista). Estamos diante é de um ponto de transmutação, de contato entre diferentes paradigmas conceituais e intelectuais, e desta inflexão o produto – o estoicismo romano – é síntese de ambos os fatores. Portanto, sempre que caracterizarmos o pensamento romano como “pragmático” ou “prático” (via de regra, seguindo o comentário de fontes como Cícero), não entenderemos o termo senão enquanto tal, feitas tais advertências.

¹⁷⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 92.

¹⁷⁸ Aqui a concordância é direta com afirmação de MORFORD, 2007, p. 25 ss. Destaque-se: “Panaetius, therefore, made Stoic ethics less rigorous and more practical, and thus more attractive to Roman leaders such as Scipio Aemilianus, Laelius, and Cicero himself (...) Rather, Panaetius included the morally imperfect human being in his doctrine, showing how such a person could aspire to the virtue of the ideal wise man. So Cicero emphasizes that Panaetius used popular vocabulary in discussing popular views and that his political discourse reflected the everyday usage of ordinary citizens. Panaetius’ practical focus on ordinary people found a sympathetic response among his Roman contemporaries. It is the basis of Cicero’s moderate doctrine in the *De Officiis*, and it finds an echo in Seneca’s 75th and 116th letters.”

que foi aliada do rei Mitrídates contra Roma¹⁷⁹. Após a morte de Panécio em 110 a.C. perdemos provas da vida da instituição do Pórtico em Atenas. Ao que tudo indica, já Panécio teria fomentado o surgimento de uma escola estoica em Rodes, cidade na qual possuía propriedades, e na época de Posidônio, tal escola se torna tão ou mais eminente que a matriz ateniense. Aparentemente durante o século I a.C., os estoicos dirigentes tentariam recentralizar a escola em Rodes; ainda que Cícero nomeie os escolarcas Mnesarco e Dardano em Atenas, nada nos garante que tenham mantido a Stoá de Atenas ativa até os anos de 88-86 a.C., época de êxodo.

Nesse pano de fundo, atuou o segundo grande nome do estoicismo médio. Posidônio de Apamea¹⁸⁰, o grande autor do estoicismo médio, nasceu provavelmente em 135 a.C.; foi aluno de Panécio depois que este regressou a Atenas em 129 a.C.; fixou residência em Rodes, onde se tornou proeminente cidadão, servindo também como embaixador em Roma (87 e 51 a.C.). Ao fundar definitivamente um centro do Pórtico em Rodes, Posidônio atraiu diversos estudantes romanos¹⁸¹. Ainda que tenha dirigido a Stoá de outro centro filosófico, ele parece ter dado continuidade ao curso inaugurado por Panécio e permaneceu nesse ofício até 51 a.C., ano de sua morte. Como aquele, abriu o Pórtico para as releituras das obras de Platão e Aristóteles, recepcionando-as no que pudessem contribuir ao sistema estoico¹⁸². Foi um dos filósofos com a mais extensa produção lembrada da Antiguidade; infelizmente pouco restou de sua obra, exceto alguns fragmentos que, todavia, são substanciais para recuperar parte de suas inventivas na doutrina estoica.

¹⁷⁹ Referimo-nos aqui especificamente a Primeira Guerra Mitridática (88-84 a.C.), que termina com a expulsão do rei Mitrídates VI pelos romanos Lúcio Cornélio Sulla, Lúcio Valério Flaco e Gaio Flávio Fimbria e a assinatura do tratado de Dardanos (85 a.C.); a “diáspora” aludida por Sedley se dá entre 88-86 a.C., quando a guerra ainda estava em curso. Esta data tem importância histórica devido ao grande dano físico à estrutura da cidade, aos perigos políticos que inspirava a posição de filósofo e a dificuldade de recrutamento de novos estudantes e pupilos. Neste mesmo período uma série de acontecimentos levou a dispersão da maior parte das bibliotecas e obras fundamentais dos autores gregos para Alexandria e Roma, tendo o próprio Sulla saqueado para si muitos livros e os levado para Roma. Assim, no séc. I a.C. Atenas perde a posição até então central no mundo filosófico para novos e grandes centros como Alexandria, Rodes e mesmo Roma. Estes anos de 88-86 a.C. não representaram rupturas apenas na história do estoicismo: parecem corresponder a uma descentralização generalizada das escolas filosóficas em geral. Os grupos que remanesceram em Atenas formaram a partir de meados do século I a.C. uma verdadeira indústria de comentários a Aristóteles e Platão, sem grande tratamento inventivo. O novo padrão de ensino de filosofia deslocou-se: o novo padrão envolvia a erudição, a interpretação e a capacitação dos estudantes para a análise dos textos clássicos. SEDLEY, David in INWOOD, 2006, pp. 26-34.

¹⁸⁰ Podemos sintetizar as principais notícias quanto a vida do filósofo a partir dos poucos trechos que chegaram a nós. POSIDÔNIO, frags. A1; A2; A3; A20; A23; A24; 25; A30 EV.

¹⁸¹ Entre eles a destacar Cícero (78-77 a.C., que foi seu discípulo pelo período de seu exílio) e Pompeu (67 e 62 a.C., em intervalos de suas campanhas na Grécia).

¹⁸² Parece certo também que suas inúmeras viagens, os contatos com povos do Oriente, da Ásia Menor, da Gália, da Espanha e de Roma – além, é claro, dos mestres pensadores de todos estes lugares e a leitura de livros deles provenientes – contribuíram para seu espírito de abertura do Pórtico. POSIDÔNIO frags. A26; A27; A28 EV.

Posidônio inovou desde os primeiros rudimentos do estoicismo. Aceitava a célebre tripartição da filosofia, porém, ao contrário de Crisipo, colocava a Física em primeiro lugar, antes da Lógica. Isso não significa atacar a sistematicidade do Pórtico, mas lhe dar uma direção diversa: a Física viria em primeiro lugar, como uma “filosofia natural”, ladeada de outras ciências particulares, para explicar os fenômenos que são, bem como deduzir suas causas; posteriormente a filosofia poderia determinar, pela Lógica, as causas corretas e, pela Ética, as corretas ações morais que visassem à virtude¹⁸³.

O filósofo parece, em algumas passagens, reafirmar o monismo e a unidade ontológica dos princípios ativo (lógos) e passivo (matéria inerte) do universo¹⁸⁴. No entanto, segundo ele, em primeiro lugar vinha Zeus (= céu, princípio ativo, alma do mundo), após a Natureza (= princípio passivo, a matéria inerte) e por fim, o Destino¹⁸⁵. Ao invés de dois elementos num monismo, há três elementos, e certa tendência a destacar e distinguir Zeus (Deus, a divindade, o céu) do restante do mundo, ao contrário do Pórtico original (que identificava diretamente divindade = mundo). No que tange às doutrinas psicológicas da Física, assim como Panécio, Posidônio aprofundou a distância com a Física de Crisipo. Remeteu-se diretamente à psicologia de Aristóteles em *Peri Psychês* para afirmar a tripartição da alma humana (para ele, divididas em três “forças” ao invés de partes: racional, apetitiva, irascível)¹⁸⁶. Assim, afirmava que a despeito da alma ter o lógos como núcleo, mesmo a razão poderia ser torcida e induzida a assensos indevidos devido ao apelo dos sentidos da força apetitiva e a força irascível da alma¹⁸⁷. A tarefa do homem, portanto, seria a de reforçar a razão (entendida como um bom demônio ou demônio congênito) para vencer e dominar as forças irracionais (i.e. as forças apetitiva e irascível da alma, que nela operam por meio dos sentidos).

Prova viva de que a sistematicidade estoica permanecia incólume com Posidônio são as consequências que da Física migram para a Ética. Posidônio enfocou o estudo das paixões ou emoções (em uma obra intitulada *Peri Pathon*), pois, segundo escreveu Galeno, para ele, o

¹⁸³ Neste sentido cite-se MORFORD, 2007, p. 31, especialmente: “Posidonius used the methods of the scientist-philosopher to find the causes of human behaviour or historical events. Observation of physical and emotional behaviour or the evidence of history were the tools for the Discovery of causes and therefore for acquiring knowledge of ethics, leading to correct moral choices”.

¹⁸⁴ Como já referenciado em DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 134 (= POSIDÔNIO, frag. A55 EV = SVF II, 299); VII, 139 (= POSIDÔNIO, frag. A60 EV); VII, 140 (= POSIDÔNIO, frag. A56 EV)

¹⁸⁵ POSIDÔNIO, frags. A97; A101 EV, Quanto a este último: “Secondo Posidonio (il destino) che dipende da Zeus è di tríplici ordine: in primo luogo Zeus stesso, in secondo la natura e infine il destino”.

¹⁸⁶ PLUTARCO, *De animae procreatione in Timaeo*, 1023b-d (= POSIDÔNIO, frag. A187 EV); GALENO, *de placitis hippocratis et platonis*, V, 454-455 (= POSIDÔNIO, frag. A190 EV). As posições de Posidônio devem ser confrontadas com ARISTÓTELES, *Pery Psychês* [*De Anima*], 411b; 414a; 416a.

¹⁸⁷ TERTULIANO, *De Anima*, 14, 2 (= POSIDÔNIO, frag. A193EV); GALENO, *de placitis hippocratis et platonis*, V, 493 (= POSIDÔNIO, frag. A195 EV).

estudo das paixões (pathé) seria o ponto de partida para compreender o bem e o mal, as virtudes e os vícios¹⁸⁸.

Posidônio aceitava a tradicional definição de pathos como um impulso excessivo, uma perturbação da alma: mas diferentemente de Crísipo, não acreditava que eram simples erros lógicos de julgamento (ou mesmo consequências de julgamentos), e sim, porções separadas e irracionais da alma, de modo mais afinado com a doutrina de Platão¹⁸⁹. A partir da sua observação de que o comportamento humano e animal contraditava o que pensava Crísipo, Posidônio atualizou o estoicismo com parte da teoria platônica sobre a alma, aceitando a existência de uma parcela irracional dentro dos homens, ainda que esta possa ser controlada pelo lógos (e, em nível ético, deva ser controlada). Em suma: ao invés de partir do modelo do sábio, feito idealmente a partir da razão, ao observar os homens e animais como eles são¹⁹⁰, Posidônio deslocou o centro da teoria ética estoica para as paixões, que mais se assemelham ao comportamento cotidiano do homem comum.

Ainda em *Ética*, Posidônio ampliou a célebre definição de Zenão sobre o telos do homem, a saber, a vida em constância com a natureza¹⁹¹: a sua definição de telos afirma que o homem vive para contemplar a verdade e a ordem das coisas, organizando de modo verdadeiro (coerente) as coisas que conhece, de modo a não ser logrado pela parte irracional de sua alma¹⁹². Assim como o mestre Panécio, aceitou a ideia – de inspiração aristotélica – de que os “indiferentes” ou “intermediários” podem ser benéficos e até mesmo necessários para que o homem alcance a virtude e se mantenha nela¹⁹³; e manteve o princípio estoico basilar de

¹⁸⁸ GALENO, de placitis hippocratis et platonis, V, 469 (= POSIDÔNIO, frag. A206 EV).

¹⁸⁹ GALENO, de placitis hippocratis et platonis, IV, 377-379; 397-403 (= POSIDÔNIO, frags. A197; A198 EV). Destaque-se na mesma obra de GALENO, V, 429 (= A200 EV): “Crisippo, nel primo libro dell’opera *Sulle passioni*, cerca di dimostrare che le passioni sono giudizi della parte razionale dell’anima, mentre Zenone considerava passioni non i giudizi veri e propri, ma le espansioni e le contrazioni, le esaltazioni e le depressioni dell’anima che conseguivano a tali giudizi. Posidonio, contestandoli entrambi, loda ed accoglie la posizione di Platone, mentre contesta Crisippo, dimostrando che le passioni non sono né giudizi né conseguenze di giudizi, bensì sono il moto di altre facoltà irrazionali, che Platone denominò ‘conspicibile’ ed ‘iracibile’. (Posidonio) porta mole argomentazioni a sostegno dell’antica dottrina (...)”.

¹⁹⁰ GALENO, de placitis hippocratis et platonis, IV, 390; V, 476-477 (= POSIDÔNIO, frags. A213; A207 EV).

¹⁹¹ SVF I.179.

¹⁹² CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromateis*, II, 21, 129 (= POSIDÔNIO, frag. A218 EV): “(...) Panezio riteneva che lo scopo ultimo fosse il vivere secondo le risorse donateci della natura. Secondo Posidonio, poi, esse [il fine] nel vivere contemplando la verità e l’ordine del tutto, cercando di consolidare il più possibile tale verità, senza farsi dominare dalla componente irrazionale dell’anima”.

¹⁹³ CÍCERO, *Ad Atticum*, XVI, 11, 4 (= POSIDÔNIO, frag. A233 EV); *De officiis* III, 7-10 (= POSIDÔNIO, frag. A235 EV); SÊNECA, *Epistulae* 95, 65-67 (= POSIDÔNIO, frag. A236 EV). Nesta última, Sêneca explica que Posidônio chamava de *ethologian* (“etiologia”) ou “o estudo das causas” a operação humana de refletir acerca dos aspectos de todas as virtudes e vícios e compará-las com as características das demais coisas similares aos vícios e virtudes.

que só o bem moral¹⁹⁴ é o verdadeiro bem e de que aspectos da vida como a dor física não constituem verdadeiro mal¹⁹⁵. Ainda que Posidônio pouco permaneça na história intelectual romana após Cícero, seu rigoroso método de dedução das causas a partir da observação – posto em prática em *Historia*, uma de suas maiores obras e certamente uma das mais referenciadas pelas notícias que chegaram a nós¹⁹⁶ – permaneceria bastante vivo no estoicismo romano: o universo é um todo orgânico, um sistema coerente no qual todas as coisas, inclusive humanas, possuem seu lugar determinado, o que poderia ser constatado com a observação, em Posidônio, ponto de partida do agir ético.

Após Posidônio, o estoicismo definitivamente passaria a vestir togas romanas. Não é perfeitamente claro qual a atitude de todos os contemporâneos aos remanescentes do estoicismo em Atenas¹⁹⁷: pode-se conjecturar que tanto Diógenes, Antípatro, Panécio e Posidônio também foram considerados como baliza final do estoicismo grego no período.

2.2. O QUE O ESTOICISMO FEZ POR ROMA: FILOSOFIA E DIREITO NA FORMAÇÃO DO CIVES IDEAL NO “ESTOICISMO IMPERIAL”

De todas as imagens que se cristalizaram e popularizaram acerca do estoicismo, talvez nenhuma seja tão nítida quanto a do estoicismo do período romano. Em parte isto é compreensível: foi de seus autores – sobretudo, Cícero, mas também Musônio Rufo, Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio e diversos outros “estoicos menores” – que a posteridade aprendeu sobre o estoicismo. Iremos discutir sumariamente essas descrições e o que significam estes lugares-comuns em termos teóricos e intelectuais (subitem 2.2.1.). A partir daí, teremos condições de analisar algumas das fontes do estoicismo romano: começaremos por Cícero

¹⁹⁴ DIÓGENES LAÉRCIO, VII, 103; 127-128 (= POSIDÔNIO, frag. A223; A225 EV); SÊNECA, *Epistulae*, 87, 31-40 (= POSIDÔNIO, frag. A222 EV), do qual extraímos: “Secundo Posidonio il silogismo va formulato così: ‘tutto ciò che non genera nell’animo grandezza, fiducia e sicurezza, non é un bene; la ricchezza, la salute e le cose simili non generano nulla di tutto questo; quindi non sono beni’. Egli sviluppa questo silogismo anche in forma più estesa: ‘tutte le cose che non producono nell’animo grandezza, fiducia, sicurezza, e che, al contrario, suscitano insolenza, supervia ed arroganza, sono un male; a queste ci spingono cause fortuite; esse, quindi, non sono beni’”.

¹⁹⁵ Neste sentido é célebre a passagem de Cícero sobre Panécio: Posidônio já idoso recebeu a visita de Pompeu em Rodes e, a despeito de um ataque de artrite, saudou-o e disse que não deixaria de lhe oferecer lições, se assim o quisesse, por causa de sua enfermidade. “Nihil agis, dolor! Quamvis sis molestus, nunquam te esse confitebor malum”. CÍCERO, *Tusc. Disput.*, 11, 25, 61.

¹⁹⁶ A História de Posidônio supostamente começava sua narrativa no ponto em que a História de Políbio terminava, i.e., em 146 a.C. POSIDÔNIO, frag. A1 EV. Pouquíssimos fragmentos subsistiram desta obra, sobretudo por conta de Ateneu e Plutarco.

¹⁹⁷ Após a morte de Panécio, conduziram a Stoá em Atenas: Dardanus de Atenas, Mnesarchus de Atenas e, mais tarde, Dionysius de Cyrene. Edward V. Arnold coloca ainda que neste período, Athenodorus de Tarso, bibliotecário de Pérgamo, usou sua posição para apagar algumas obras e passagens clássicas de Zenão que não eram mais condizentes com o estoicismo médio e sua incorporação no mundo romano. Este mesmo Athenodorus passaria a residir na casa de M. Pórcio Catão, em Roma, a partir de 70 a.C., no mesmo círculo de amigos que frequentaria Atipater de Tiro e Apollonides. Outro famoso estoico que residiu em Roma foi Diodoto, instrutor de Cícero a partir de 88 a.C., e que com ele permaneceu até sua morte, em 59 a.C. ARNOLD, 2009, pp. 107-108.

(subitem 2.2.2.), o grande tradutor da filosofia estoica e principal fonte de suas doutrinas éticas e políticas; e continuaremos o itinerário entre as fontes do estoicismo romano imperial, dando destaque a Musônio Rufo, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio (subitem 2.2.3.).

2.2.1. A pecha de “ecletismo”

Existem alguns estereótipos bastante conhecidos em nossa história filosófica¹⁹⁸: que a escola estoica foi pouco criativa a partir de seu deslocamento para o Império Romano; que foi inexistente do ponto de vista institucional quando comparada com as experiências em Atenas e Rodes; e que, envolvida por certa dose de ecletismo, centrou-se apenas na Ética e em exercícios de moralização prática, saindo dos trilhos fundados pelos antigos estoicos; por fim, que, por essas características, não constituiu nenhuma surpresa sua substituição pelo neoplatonismo – uma doutrina filosófica “inteira”, original – quando do surgimento deste, já nos finais do Império¹⁹⁹.

Todo estereótipo precisa, mesmo que não descartado de todo, ser analisado com cuidado. Seguindo Christopher Gill, achamos relevante apontar – como já o fizemos no introito do capítulo primeiro, quanto ao “helenismo” que permeia a gênese do estoicismo – que mesmo quando factível em certos pontos, o estereótipo obscurece outros aspectos importantes se elevado diretamente ao patamar de “verdade histórica”. É certo que não encontraremos nos estoicos romanos figuras que se assemelhem, quanto à especificidade e amplitude de produção, a um Zenão ou a um Posidônio. No entanto, não podemos nos esquecer de que o estoicismo manteve-se em plena força filosófica pelo menos até o século II d.C. de forma premente na cultura greco-romana, e mais, em continuidade de seu ensino sistemático tripartite – lógica, física e ética²⁰⁰. Para a Lógica, por exemplo, os estoicos do Império Romano atribuíam duas funções instrumentais: ela oferecia teoremas e

¹⁹⁸ GILL, Christopher in INWOOD, 2006, p. 35.

¹⁹⁹ O que não deixa de ser curioso. Seria-se de pensar que justamente por parte das ideias estoicas terem sido incorporadas por novas ideias – neoplatônicas e cristãs – nos séculos III e IV d.C. já temos uma demonstração que não podemos tratar com descaso o Pórtico imperial. Enxergar um abrupto corte no estoicismo com sua “transformação” e “substituição” por outros aportes de pensamento é uma tentação teleológica mais dos comentadores do que efetivamente das fontes históricas.

²⁰⁰ A isso C. Gill nos lembra que foi vasta em Roma a produção de tratados que refletiam o tradicional currículo estoico. O primeiro exemplo está no estoico Hiérocles, em atividade por volta de 120 d.C. e do qual restaram vários extratos de seus Elementos de Ética, onde este alarga a ideia de “auto-percepção” animal e de oikeiosis. Pouco antes deles Cornuto, em 50-65 em Roma desenvolveu teses físicas, em sentido teológico, com seu Epidromé (Sumário) das tradições de teologia grega. O mesmo há que se dizer, ainda no séc. I com As Questões naturais de Sêneca, e com a breve obra Caelestia (Metéora) de Cleomedes. Todos eles apresentam, em ética ou em física, certos avanços e inovações no seio do debate estoico. O mesmo há que se dizer do debate sobre a lógica e o destino. Sobre isto, em síntese, salienta: “Um sinal persistente de vitalidade filosófica é que os tratados estoicos ainda são produzidos nesse período, em todas as três áreas do currículo filosófico, sobrevivendo alguns intactos por inteiro ou em sua maior parte (o que não se aplica a nenhum tratado da era helenística)”. GILL, Christopher, in INWOOD, 2006 p. 40.

demonstrações para a ética e servia como arma eficaz ao ceticismo, muito prestigiado no período. Também à Física reservou-se lugar instrumental: o estudo da *physis* nos serve para compreendermos toda a ligação divina do cosmos para que melhor nos orientemos no devir ético (nesse sentido, os romanos apenas apertam o passo num caminho já aberto por Posidônio).

Marilena Chauí sistematiza quatro características principais – apontadas pela tradição da história da filosofia – que se manifestaram no estoicismo imperial²⁰¹. Primeira característica: a tendência de não iniciar investigações próprias e novas, e sim, fixar-se na doutrina existente e substituir a erudição pelo ensino aos jovens estudantes. Segunda característica: menor interesse pela física e a lógica, partes especulativas do sistema, em detrimento da ética, que era especialmente relevante como complemento aos estudos de direito e retórica. Terceira característica: os séculos I e II da era cristã foram permeados pelo problema essencialmente prático de fixar consciências e dar um centro a vida real, papel que os estoicos assumiram como “diretores de consciência”. Quarta característica: numa época de “temor e insegurança universais” (termos de verve hegeliana) na qual a esmagadora maioria dos indivíduos vivia em desamparo, o estoicismo serviu como uma filosofia que, ao propor a ideia de liberdade como liberdade de consciência, podia dar algum conforto aos homens, pregando que suas circunstâncias eram idênticas fosse ao trono ou aos grilhões. A tudo isso, Chauí acrescenta uma quinta constatação peculiar ao estoicismo imperial romano: sua ligação com a política²⁰². Ora, a princípio, os antigos estoicos haviam colocado a política – e seus derivados – entre as coisas indiferentes. No entanto, praticamente todos os grandes estoicos romanos conhecidos – Catão, Sêneca, Musônio Rufo, Helvídio Prisco, Aruleno Rústico, Herênio Senécio, para não falar em Marco Aurélio – travaram relações e discussões regulares com o poder, não raro opondo-se firmemente a imperadores.

Devemos também desconfiar do que está por trás dessa pecha de “ecletismo”, interpretado negativamente pelos estudos canônicos para toda a era do Império Romano. Segundo Christopher Gill²⁰³, o próprio conceito de “ecletismo” precisou – e passou a – ser reexaminado após novas leituras mais atentas das fontes do período: o ecletismo parece ter significado um movimento pelo qual o posicionamento da própria escola pôde incorporar

²⁰¹ CHAUÍ, 2010, pp.289-297.

²⁰² CHAUÍ, 2010, p. 295: “O que se observa é o aparecimento de um tema tipicamente romano nas discussões estoicas sobre a justiça, ou seja, o direito civil como instituição do Estado. E, inversamente, a presença do estoicismo na formulação do direito, quando o imperador Augusto promove a reforma legislativa, a *Lex Augusta*”.

²⁰³ GILL, Christopher, in INWOOD, 2006, pp. 47-48, 55-60.

termos extraídos de outros posicionamentos, numa atividade mais limitada e ponderada do que se costumava perceber. Os estoicos romanos também podem ser considerados originais se por “originalidade” não sustentarmos a necessidade de existir um conjunto completamente novo de ideias descontínuas (em relação ao passado), mas na resignificação que estava no seio de um debate persistente acerca da estrutura do pensamento estoico. Ainda de acordo com a autora citada, dois aspectos devem ser levados em conta nas questões relacionadas à ortodoxia e ao ecletismo do estoicismo. Por um lado, a existência de um debate ativo e de controvérsia entre o pensamento estoico e outras escolas, revelando que o estoicismo persistia na vida intelectual do período²⁰⁴. Por outra via, a adoção de ideias estoicas em pensadores de diferentes filiações ressalta o lado fluido da vida filosófica do período, mas não significa a inexistência de fronteiras.

Desse modo, passaremos nas subseções que se seguem a transitar especificamente pelos ditos e feitos dalguns estoicos romanos: interessa-nos avaliar em que medida abraçaram a filosofia grega que aprenderam de seus professores gregos e, mais importante, como esta aparece e é incorporada nos seus escritos filosóficos e políticos.

2.2.2. Cícero: o portal da filosofia romana

Não há consenso entre os historiadores da filosofia nem quanto ao posicionamento de Cícero no interior da história do estoicismo nem acerca da qualidade filosófica geral de sua produção²⁰⁵. Uma coisa é certa, contudo: pouco ou nada saberíamos do médio estoicismo – e também do estoicismo romano e dos chamados “estoicos menores”, cujos escritos se perderam em maioria – se não fossem os trabalhos e comentários do homem de Arpino, tanto aqueles que sistematizavam uma visão compreensiva de suas doutrinas quanto as críticas de seus oponentes e as réplicas apresentadas²⁰⁶. Junto de nomes posteriores como Sêneca e

²⁰⁴ Tomemos por base o tema ético das paixões. Durante o médio estoicismo e o estoicismo imperial os estoicos tenderam a escolher opções que ora concordavam ora entravam em controvérsia com os posicionamentos dos platônicos e peripatéticos, como podemos entrever no ensaio *Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς* [de virtute morali] de Plutarco [Moralia, VI.31] e no tratado de placitis hippocratis et platonis do médico Galeno. Este é apenas um exemplo do debate contínuo, podendo-se nele localizar tanto a controvérsia propriamente dita quanto, v.g. em Galeno, a revisão de certas posições estoicas ao pensamento do período.

²⁰⁵ Acima de todas foi a opinião de Hegel que depreciou Cícero numa conceituação moderna de história da filosofia. Hegel afirmou que Cícero poderia ser considerado um estoico, mas que, ao menos quanto ao princípio moral, sua filosofia pouco se distinguia de Aristóteles; a sua importância seria mais a de um compilador e cultor geral do que a de filósofo, sendo sua obra popular, superficial e sem valor especulativo. HEGEL, 1977, v. 2, p. 346; v. 3, p. 165.

²⁰⁶ “Com Cícero, testemunhamos a síntese de dois momentos finais: o da filosofia grega, que passará a falar latim, e o da cultura republicana romana, que se manterá apenas como discurso de justificação do cesarismo. Essa posição determina a singularidade de seu pensamento, pois a defesa da filosofia que, diz ele, é ‘desconhecida de nossos romanos’ se realiza pela crítica de que dedicar-se a ela imponha o ócio, reclusão e abandono da atividade pública”. CHAUI, 2010, p. 222.

Agostinho, Cícero foi um dos mais influentes autores da filosofia romana, não apenas por interpretar em Latim os filósofos gregos, mas por desenvolver em sua própria língua – e pela primeira vez – um rico vocabulário filosófico.

Marco Túlio Cícero nasceu em 106 a.C. na cidade de Arpino, Lácio, e pertencia à gens plebeia Cláudia, à época recentemente elevada para a ordem equestre. Estudou com dois famosos Cévolas: um áugure e um jurista. Iniciou-se na filosofia com o acadêmico Filo de Larissa, com o estoico Diodoto²⁰⁷ e o retor Molão de Rodes. Aos vinte e seis anos ingressou no mundo público como advogado e ganhou renome em sua famosa defesa pro Roscio na qual acusou Sulla como real responsável pelo assassinio de que seu cliente era acusado. Temeroso da vingança deste, Cícero viajou à Grécia entre 79-77 a.C. onde tomou contato com Antíoco de Ascalão em Atenas (acadêmico cético que iria voltar-se para o estoicismo no fim de sua vida), Posidônio em Rodes e as aulas de retóricos na Magnésia, Ásia Menor²⁰⁸. Entrementes, ele não se satisfaria com o título de “filósofo”, e sim, de “filósofo e retor” (uir bonus, dicendi peritus), entendendo que o particular desenvolvimento romano na história da filosofia era a apropriada combinação de filosofia e retórica (como expressa particularmente nos tratados retóricos *De inventione* e *De oratore*)²⁰⁹.

Analisaremos algumas particularidades do pensamento de Cícero dando ênfase àquilo que tomou dos estoicos. Ainda que o Arpinate tenha desenvolvido obras em quase todas as áreas da filosofia – epistemologia e lógica (*Academica*), teologia (*De Natura Deorum*, *De Divinatione*, *De Fato*), retórica (*De Oratore*, *Brutus*, *Orator*, *Topica*), ética (entre outros, *De Finibus bonorum et malorum*) além dos cinco temas que compõem *Tusculanae Disputationes*

²⁰⁷ CÍCERO, *Brutus*, 305-309. Cícero rememora que ainda não praticava discursos, mas, ouvia atentamente todos os grandes oradores e, por outro lado, dedicava-se exclusivamente ao estudo das doutrinas filosóficas, iniciado pelo estoico Diodoto nos estudos de dialética, a via mais importante da Lógica estoica. Nestes exercícios, Diodoto o direcionava a declamar exercícios retóricos, sobretudo em grego, para prepará-la para o contato intelectual com o mundo grego.

²⁰⁸ Foge ao escopo deste trabalho analisar em pormenor a rica vida de Cícero, no que aqui apresentamos nada mais do que um forçoso sumário. Nomeado questor em 75 a.C., Cícero participaria – e por vezes, seria protagonista – de episódios marcantes do fim da res publica romana, como o processo por ele protagonizado contra Verres e a insurreição de Catilina durante seu consulado, que lhe rendeu o título *pater patriae*. Em exílio para a Ásia Menor após retaliações políticas, retornou a Roma em 57 a.C., já no período de fragilidade do primeiro triunvirato. Cícero não parece ter tomado partido na conspiração de Brutus, seu amigo, para assassinar Gaio Júlio César em 45 a.C.; afastado da vida pública, principalmente por seus desentendimentos com Marco Antônio, Cícero seria por este assassinado em 43 a.C. na própria villa. Parte considerável de sua obra filosófica mais expressiva foi desenvolvida na última década de sua vida.

²⁰⁹ No tratado *De Oratore*, mais do que indagar pelo *vir bonus*, Cícero coloca em foco a própria eloquentia no estilo de filosofar e, como Panécio e Posidônio antes dele, entende a importância dos escritos de Platão para tal. A ideia de uma eloquentia perfeita, diz Cícero – aludindo a teoria das formas – só poderia ser compreendida pelos olhos da mente. Deste modo a oratória, a forma da exposição, é uma serve e intérprete da filosofia, necessária para que as conclusões da filosofia sejam compreendidas e comunicadas de modo inteligível para as audiências romana. Vemos aqui claramente em que medida o romano acresce ao estoico. CÍCERO, *De Oratore*, 9-10; 101.

e os breves Cato Maior de Senectute e Laelius de Amicitia – vamos nos focar em três de suas obras de filosofia política e ética, a saber: De Re Publica, De Legibus e De Officiis. Já no começo dessa primeira obra citada, Cícero evoca para si, por meio de seus personagens, a empreitada de introduzir a reflexão filosófica para o mundo romano.

Em De Re Publica²¹⁰, Cícero inicia um elogio aos homens públicos com as finalidades de (i) ressaltar a virtude como condição ao amor pátrio²¹¹ e (ii) demonstrar que a sabedoria e a filosofia não são incompatíveis com a vida pública, e sim, pelo contrário, que o tempero entre filosofia e ação é vital para o verdadeiro cidadão²¹². Quanto à tarefa da obra e seu objetivo principal: a exposição dos fundamentos da vida civil. O personagem central do diálogo é Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano Numantino, o mesmo amigo de Panécio e Políbio, chefe do partido aristocrático e representante, por excelência, dos antigos e bons costumes patrícios (mos maiorum). Cícero se utiliza do gênero diálogo²¹³, comum entre os gregos, mas introduzido por ele na literatura latina a partir de sua obra De Oratore²¹⁴. A data dramática de seu diálogo é o ano de 129 a.C., durante as férias latinas, na residência de Cipião Emiliano²¹⁵. Ocorre o encontro de oito personagens²¹⁶ históricos: ainda que o encontro nunca tenha acontecido, o que se perde em historicidade, Cícero faz ganhar em atemporalidade e universalidade. Acreditamos, portanto, que Cícero não pode ser tachado de mero adepto do

²¹⁰ A obra De Re Publica, como o tratado De Legibus que o segue, foi escrito entre os anos de 54-51 a.C., e publicado em 51 a.C., período em que Cícero esteve relativamente afastado da vida política ativa. É importantíssimo lembrar que só retemos cerca de ¼ do tratado original De Re Publica; a maior parte desse texto só veio a lume em 1819 quando descoberto pelo cardeal Angelo Mai em um palimpsesto da Biblioteca Vaticana. O texto certamente era conhecido e lido até o século VII, pois foi comentado tanto por Santo Agostinho quanto por Santo Isidoro de Sevilha; mas, provavelmente se perdeu até a Modernidade. OLIVEIRA, Francisco. Introdução. In CÍCERO, 2008, pp. 29-30.

²¹¹ CÍCERO, De Re Publica, I.12: “É que não existe nenhuma ocupação na qual a virtude humana esteja mais próxima da capacidade dos deuses do que fundar novas cidades ou conservar as já fundadas”.

²¹² CÍCERO, De Re Publica, I.13.

²¹³ O modelo de inspiração é o platônico da Politeia, Fédon, Timeu etc. Como em Platão: o diálogo ocorre num momento de festividade; distingue a questão inicial e a questão prévia; apresenta a entrada dos interlocutores e interrupções entre as longas exposições, por vezes com a mudança de interlocutor; o gosto pela definição; o pendor socrático e a ironia no personagem central, neste caso, Cipião Emiliano.

²¹⁴ OLIVEIRA, Francisco. Introdução. In CÍCERO, 2008, pp. 17-20.

²¹⁵ A data escolhida evoca a época das conquistas externas e consolidação de Roma, com a derrota de Cartago no norte da África, a tomada de Corinto na Grécia e a Numância na Hispânia. O período é particularmente marcado, nas conturbações internas de Roma, pela grave crise social e política que protagonizaram os Gracos com a promulgação da Lex Sempronia. Segundo Francisco de Oliveira Cícero se volta para um passado muito semelhante ao seu presente – com a ascensão de poderes imensos de origem pessoal à margem da legalidade, o uso de violência política, proscricções, guerra civil, a partilha de poder por triunviratos, a perversão da constituição romana – para propor uma renovação da constituição republicana como ela se constituiu após a expulsão dos reis. OLIVEIRA, Francisco. Introdução. In: CÍCERO, 2008, pp. 26-29.

²¹⁶ As personagens expressam o ideal ciceroniano do romano moldado arma/toga, i.e., tanto dos valores militares quanto civis. Ao centro está Cipião Emiliano, acompanhado de outros seniores como Mânio Manílio, o jurisconsulto e Gaio Lúlio Sapiens (o maior partícipe do diálogo após Cipião). Participa também o jovem Quinto Múcio Cévola, futuro o Águre; Gaio Fânio; Espúrio Múmio; Quinto Tuberão; Lúcio Fúrio Filo e Públio Rutílio Rufo.

“restauracionismo” por seu recurso de valorizar o passado e utilizá-lo como ponto de partida para suas reflexões: o passado nele é ao mesmo tempo utilizado como crítica do presente, mas também, funciona como um cenário utópico nunca conclusivo, já que a constituição mista imutável e totalmente estável que apresenta na sequência da obra nunca chegou de fato.

É certo que Cícero debuta importância para o que chama de via prática da filosofia, posta a prova no cotidiano da vida pública. No entanto, no começo do diálogo, Cipião concede a Tuberão certo elogio dos estudos especulativos quanto ao mundo da física posto que eles nos advertem quanto à relatividade das coisas do homem²¹⁷. Cipião ingressa indiretamente na figura do sábio estoico: aquele que é capaz de compreender o funcionamento e a organicidade do cosmos é aquele que, efetivamente, enxerga o verdadeiro valor das coisas do mundo humano, e tem consciência de que a maior parte dessas coisas – a propriedade, os edifícios e campos, o ouro – são indiferentes frente a tudo aquilo²¹⁸. Em outras palavras: verdadeiro homem que é sábio e virtuoso sabe que não pode compreender o mundo humano com esse apartado de sua inserção na natureza universal, na racionalidade que apregoa a causalidade de todo o cosmos. Sabendo distinguir o que é, de fato, virtude – ou seja, o que efetivamente é um bem, necessário eticamente – do que é seu oposto, vício, e as coisas que não são nem uma coisa nem outra, os bens indiferentes. Mais ainda: saberá que entre esses indiferentes há uma escala axiológica e valorativa possível na medida em que esses indiferentes possam guardar certa conformidade com a reta razão, com a natureza, com Zeus. O sábio reconhecerá, portanto, que é um indiferente – mas, provavelmente, um indiferente preferível – exercer uma magistratura ou cargo público já que, radicado no princípio da *oikeiôsis*, há racionalidade intrinsecamente humana agir em prol da *res publica*, há uma espécie de benefício ou vantagem que não é, de maneira alguma, contrária à razão, mas tendente a ela. Seria esta a diferença entre aquele homem que exerce uma magistratura com esse intento, e aquele que erroneamente a busca pela glória, como se fosse um bem em si.

²¹⁷ CÍCERO, *De Re Publica*, I.15. Cipião que Panécio era alguém de seu convívio que sentia maior prazer do que ele próprio por este tipo de indagação.

²¹⁸ CÍCERO, *De Re Publica*, I.27: “Aquele que não costuma considerar nem chamar bens aos campos e edifícios e rebanhos e imensas quantidades de prata e ouro, por lhe parecer que é pequeno o fruto dessas coisas, exígua a utilidade, incerto o direito de propriedade, e que muitas vezes até é imensa a sua posse por parte dos homens mais hediondos – esse, quão afortunado o devemos considerar! É ele o único a quem verdadeiramente é lícito tudo reivindicar como seu, não pelo direito dos Quirites, mas pelo dos sábios [*non Quiritium, sed sapientium iure pro suis vindicare*], não por uma obrigação civil, mas ela lei comum da natureza [*nec civili nexo, sed communi lege naturae*], que proíbe que alguma coisa seja propriedade de alguém, a não ser de quem a saiba tratar e usar! É ele quem considera que os comandos militares e os nossos consulados devem ser assumidos como coisas necessárias, não como fruto da ambição, para cumprimento de um serviço, e não procurados em vista de prêmios ou de glória! É ele, finalmente, como costuma dizer o meu avô Africano, segundo escreve Catão, que pode proclamar, acerca de si mesmo, que nunca fez mais do que quando nada fazia, que nunca esteve menos só do que quando estava só!” também CÍCERO, *De Re Publica*, I.28.

No entanto, a trupe de personagens logo insiste que Cipião se dedique não às coisas “que nunca poderia descobrir”, mas àquelas maiores, “coisas de maior importância” para a própria vida da *res publica*²¹⁹. Cipião aceita o convite dos colegas e informa qual será a regra de sua exposição: (a) alcançar um acordo quanto à designação sobre o que se discute, (b) explicar o que se pretende significar com tal designação para, aí sim, em caso de consenso, (c) iniciar o diálogo. Duas são as questões centrais que o livro busca responder com esse método: “Qual é a melhor constituição ou forma de organização?” (concentrado nos livros I e II) e “quem é o melhor cidadão?” (assunto dos livros na maior parte perdidos, IV e V, e também no Sonho do livro VI).

Cipião propõe, em suma, partir da definição do conceito – de *res publica*, como lhe foi solicitado – para depois discutir o conceito em si, prática comum entre os acadêmicos. E eis então a sua definição da palavra *res publica* (“coisa pública”): ela é uma coisa do povo (*res populi*), todos os homens associados pelo consenso do direito (*iuris consensu*) e pela utilidade comum (*utilitatis communione*)²²⁰. Há, pois, duas associações: *res publica* e *res populi* e, dessa associação unificada noutra, *utilitas* e *ius*. A coisa pública é assim uma associação de todos os homens, fundada num consenso sobre o justo e o que é interessante a todos. Pois Cícero, como fizeram Aristóteles e os estoicos, acreditava que o homem era por natureza um animal que tende à sociabilidade, e por isso mesmo, tem pendor natural à *civitas* (cidade), a constituição da *res publica* de um povo, governada por um *consilium*²²¹. A estabilidade e a longa duração de uma *civitas*, *res publica*, reside na instituição de uma instância de deliberação (*consilium*).

É possível entrever, já a essa altura, o seguinte argumento no interior do texto ciceroniano: os homens assim se juntam em *civitatis* por todos partilharem, em gênero, uma parte da *ratio* (lógica) da natureza. Segundo os antigos estoicos que Cícero lera, a existência de razão é justamente o que diferencia e qualifica os homens dos demais animais. E é essa razão,

²¹⁹ Instigado por Quinto Tuberão, Lúlio define seu conceito de “coisas de maior importância”. Para Gaio Lúlio, estas são as coisas que estão “diante dos nossos olhos”, equacionando assim oposição a uma ciência puramente especulativa a uma visão romana, “pragmática”, que inclui propriamente o mundo dos homens, da ética, da política e do direito. CÍCERO, *De Re Publica*, I.31-34. Seria possível vermos na figura de Sapiens um eco de uma posição mais radicalmente socrática, que centraliza o pensamento para as coisas do mundo humano.

²²⁰ CÍCERO, *De re publica*, I.39. “Portanto, *res publica* ‘Coisa Pública’ é a *res populi* ‘Coisa do Povo’. E povo não é um qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico e por uma comunidade de interesses [Est igitur, inquit Africanus, *res publica res populi*, *populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*]. E a primeira razão para se juntarem não é tanto a fraqueza quanto uma como que tendência natural dos homens para se congregarem. É que esta espécie não vive isolada e solitária, mas foi criada com tais características que nem sequer na abundância de todos os recursos [...] permaneceria isolada de outros homens [* *] É a própria natureza não só convidaria mas até a isso obrigaria”.

²²¹ CÍCERO, *De Re Publica*, I.41.

expressa no centro (*hegemonikon*) na alma, que permite ao homem diferenciar as representações (*phantasiaí*) que recebe, é o que permite assentir voluntariamente e consentir, ou mesmo negá-las, seja correta ou impropriamente. Ao mesmo tempo, somente o sábio – figura intencionalmente utópica – receberia apenas representação cataléptica (*phantasia kataleptiké*), como o homem comum, mesmo que tendente à virtude, jamais a alcança do ponto de vista absoluto, na integralidade. Isso nos permite afirmar que: o homem é, por natureza, caracterizado como um animal racional capaz de parcialmente identificar bens, males e indiferentes; mas, ainda sim, nenhum homem alcança a virtude absoluta, realiza apenas ações perfeitas ou recebe tão somente representações catalépticas; logo, o papel da *ratio* no homem atua principalmente nos seus cotidianos processos de escolha e seleção de indiferentes. Se aceitarmos essa proposição, não parece um contrassenso a afirmação de homens como Lúlio e Cipião em prol da ativa vida pública na *urbs*: o objetivo das magistraturas é a gerência da *res publica*, definida como *res populi*. As coisas humanas – riqueza, comércio, glória, poder, cargos, honras – são indiferentes que, classificados entre si, são preferíveis em relação a outras coisas igualmente humanas (como a desonra, a fome, a violência). Se o exercício da razão humana reside mais na escolha e seleção dos indiferentes na prática, e não tanto na discussão da virtude – inalcançável em sua totalidade – gerir a *res publica* torna-se uma atividade inerente ao próprio homem.

Cícero continua: ao governo cabe o *imperium*, poder de ordem e comando do povo duplamente autorizado pelo “direito natural” (senso natural de justiça) e pelo “direito civil” (*ius civile humano e histórico*). Cícero descreve as clássicas formas de governo – realeza, aristocracia e governo popular – e como cada uma delas se utiliza do *imperium*, bem como seus defeitos e seus riscos de degradarem pelo mau uso ou má calibragem do *imperium*²²². Somente um regime misto²²³, explica o personagem, seria efetivamente capaz de ser próprio para manter a *libertas* dos cidadãos, sem dissolver o vínculo entre *imperium-consensus iuris-communis utilitas*²²⁴. Para demonstrar esse regime misto, Cícero procede uma sucinta narrativa da história de Roma, enfatizando como os costumes e as leis exerceram papel de fonte de virtude dos cidadãos e, assim, mantiveram instituições de qualidade para a *civitas*. O papel da noção de *lex* é fundamental na obra de Cícero: a lei é a condição para instituir um regime político misto duradouro, pois é a lei que semeia os bons costumes, consolida as instituições e dispõe o povo de bem-estar.

²²² CÍCERO, *De Re Publica*, I.37-38.

²²³ CÍCERO, *De Re Publica*, I.69; II.57.

²²⁴ CÍCERO, *De Re Publica*, II.52.

No livro III de seu tratado sobre a res publica, a propósito de discutir o tema das leis – e da justiça na vida de uma res publica, tema que também será invocado em *De Legibus* –, o principal argumento é estoico, baseado na unidade cosmológica de leis de uma natureza racional, feita tendencialmente para a eternidade²²⁵. Os presentes solicitam a Filo que reproduza, tanto quanto lhe fosse possível, o segundo discurso de Carnéades no ano de 155 a.C., quando este se volta contra a justiça²²⁶. Carnéades apontou nessa ocasião a base instável da justiça e de todos os argumentos a seu favor, inclusive os dos estoicos. Da constatação da relatividade histórica das instituições, das leis e dos valores, o acadêmico-cético deduz que nem a justiça, tampouco o direito, poderiam ser justificados segundo um critério objetivo, cósmico e atemporal²²⁷. Bradara Carnéades no distante ano de 155 a.C.: “Mas nem a virtude consente a inconstância, nem a natureza suporta a variação! É pela sanção, não pela nossa justiça, que as leis são respeitadas! Portanto, o direito nada tem de natural. Daí resulta que também não há justos por natureza”²²⁸. Somente a conveniência e a utilidade históricas – mundanas, temporárias – explicariam o mundo humano, e neste não subsiste, por decorrência lógica, qualquer direito natural normativo.

No restante do livro III, Lúlio recebe a incumbência de reproduzir o primeiro discurso de Carnéades: aquele a favor da justiça e, com ela, de uma ordem objetiva e natural que cria os parâmetros normativos do mundo. Não é à toa que Cícero inverte a ordem dos discursos proferidos pelo antigo acadêmico: Cícero deseja encerrar o livro com o argumento que lhe convence. Basta que deste retenhamos o argumento principal:

A lei verdade é sem dúvida a recta razão, conforme à natureza, em todos gravada, constante, sempiterna, que chama ao dever com suas ordens e com suas proibições afasta do engano. E ela não obriga ou desaconselha em vão os probos, nem convence os ímprobos com prescrições ou interdições. Esta lei não pode ser abrogada, nem é lícito derogar alguma parte dela, nem pode na sua totalidade ser abrogada. Na verdade, não podemos ser isentos do cumprimento desta lei nem pelo senado nem pelo povo, nem é preciso procurar um Sexto Élio como seu explanador ou intérprete, nem haverá uma lei em Roma, outra em Atenas, uma agora, outra no futuro, mas uma lei única, sempiterna e imutável abarcará todas as nações e em todos os tempos, e existirá como um guia e imperador comum a todos, deus. É ele o inventor desta lei, o seu árbitro, o seu proponente. Quem não lhe obedecer, a si

²²⁵ CÍCERO, *De Re Publica*, III.32-41 (= SVF III.325 = LS 67S).

²²⁶ CÍCERO, *De Re Publica*, III.8-31.

²²⁷ CÍCERO, *De Re Publica*, III.13: “E nem lhes faltou vontade – de facto, que melhor causa tinham para escrever ou que desígnio, afinal? – nem talento, no qual a todos excederam! Mas a causa venceu a boa vontade e os seus recursos. É que o direito que buscamos é algo civil, de modo algum natural (*ius enim, de quo quaerimus, civile est aliquod, naturale nullum*). Pois se este existisse, tal como o quente e o frio e o amargo e o doce, assim também o justo e o injusto seriam idênticos para todos”. Vide também CÍCERO, *De Re Publica*, III.17-22.

²²⁸ CÍCERO, *De Re Publica*, III.17-22. No original: *at nec inconstantiam virtus recipit, nec varietatem naturae patitur, legesque poena, non iustitia mostra comprobantur; nihil habet igitur naturale ius; ex quo illud efficitur, ne iustos quidem esse natura.*

próprio se renega e, pelo próprio facto de desprezar a natureza humana, sofrerá as maiores penas, mesmo que tenha escapado a outras coisas que são consideradas suplícios.²²⁹

O restante do texto de *De Re Publica* é muito fragmentário. O pouco que resta nos livros IV e V demonstra o tópico principal, a educação e formação do cidadão ideal desta res publica, feitas a partir não apenas da figura de um rector, mas de um rector ideal. No livro VI, após introduzir o tema do que aguarda a alma de um líder e cidadão virtuoso, Cipião narra seu famoso sonho: quão mais virtuoso fora um homem, servindo à sua res publica, mais rápido sua alma humana irá retornar para a divindade. Serviu-nos até esta seção o texto *De Re Publica*, todavia, para encontrar em plena força ditames estoicos na obra de Cícero: o ideal de sábio, a sua relação com a virtude, o papel das coisas humanas e indiferentes, a firme constatação de uma ordem cosmológica coesa e plena de normatividade.

A obra *De Legibus* foi escrita e publicada na mesma época que *De Re Publica*, concebida como uma continuação. Não se sabe qual o tamanho da obra (que teria pelo menos cinco livros), mas nos restaram somente os três primeiros, dos quais apenas o primeiro é contínuo. Nesse diálogo, aparecem Cícero, seu irmão Quinto Cícero e o amigo Ático, na propriedade da família de Cícero em Arpino. Como em outros diálogos, o tema de *De Legibus* será convocado a partir das discussões banais. Como que discutindo os projetos de velhice que Cícero teria para sua vida, Ático e Quinto se perguntam se aquele não pretenderia voltar a atuar como jurisconsulto e, especialmente, teorizar e estudar o *ius civile*. Cícero faz uma divisão entre a atuação de jurisconsulto (aquele que se dedica às consultas jurídicas), voltado ao *ius civile*, e em aspecto prático, serve ao povo; e outra tarefa, a atuação teórica, que para além do *ius civile* [*ius civitatis*], estuda o *ius universale*²³⁰.

Se o objetivo da discussão é delinear quais são as *leges* de uma res publica ideal, diz Cícero, seríamos forçados a nos remeter à res publica ideal (alvo de seu anterior tratado), bem como de leis ideais (*optimis legibus*). Segundo ele, nenhuma outra discussão poderia levar aos dons e qualidade humana que não aquela sobre a Natureza, bem como a fonte das leis e do direito (*fons legum et iuris inveniri*). Nesse sentido, “direito” está entendido no seu aspecto universal. Por isso mesmo, tal discussão deixará em segundo plano o *ius civile* (como a Lei das XII Tábuas e o edito pretoriano) e focalizará a Lei e a Justiça (leis e direito) universais, cujo alcance é muito maior do que aquele do *ius civile*. Para explicar a natureza desse *ius* da natureza (= “justiça”), precisamos discutir a natureza do homem, os fins de sua existência e a

²²⁹ CÍCERO, *De Re Publica*, III.33-35. A definição original: *Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat.*

²³⁰ CÍCERO, *De Legibus*, I.4.

associação que existe entre os homens e a natureza. Os preceitos da lei da natureza deveriam conduzir as normas e os preceitos de todos os povos e se aplicar a eles, e com algumas delas coincidem certas normas do *ius civile*²³¹.

Com isso, funda-se, em pormenor no decorrer do livro I, a tese da lei natural e a relação da justiça com o mundo dos homens²³², colocando a justiça como a principal virtude²³³. Para tanto, Cícero começa a indagar quais seriam os princípios do direito (*iuris principia*): a Lei (Razão Suprema, o Direito Natural, *ius naturale*) está impressa na natureza, que nos ordena o que fazer e nos proíbe o contrário. Essa razão da natureza se converte nessa Lei Natural porque está fixada na mente racional do homem. Daí, diz Cícero, acreditarem os homens que essa Lei tira seu nome do Grego *nomos* (que vem do verbo *nemo*, distribuir), do mesmo modo que do Latim *lex* (do verbo *legere*), pois a lei está simultaneamente subordinada à equidade e à escolha racional, ambas oriundas da natureza. Por isso, a fonte e origem do Direito estão no Direito Natural, na Lei da razão²³⁴. Essa Lei suprema sempre existiu e pertence a todos os tempos, mesmo quando não há lei escrita (*ius civile*). Devemos buscar a raiz do Direito na Natureza, e adaptar o *ius civile* às *optimis legibus* da natureza, pois há neste raciocínio o pressuposto de que a razão divina governa a natureza: isso tanto é verdade que, como em *De Re Publica*, Cícero volta ao tópico da condição humana. Possuindo a razão, os homens conseguem perceber sua própria participação na *recta ratio*, na lei da natureza, e esse é o segundo vínculo.

Desse modo, homens e deuses possuem o próprio direito natural como vínculo, e participam em comum do Direito; há, portanto, uma única comunidade, uma unida ordem constituída tanto pelos homens quanto pelos deuses²³⁵. A Natureza criou os homens para participarem em comum desse *ius naturale*, desta *lex*, e em comum, entendê-lo e possuí-lo. Todos receberam da natureza a *recta ratio*, a *lex*, e portanto participam do *ius [naturale]*, fundamento de uma grande solidariedade humana. Em signos estoicos e acadêmicos, Cícero não apenas afirma que natureza e justiça coincidem, mas que a natureza é o parâmetro

²³¹ CÍCERO, *De Legibus*, I.5.

²³² CÍCERO, *De Legibus*, I.29.

²³³ CÍCERO, *De Legibus*, I.48.

²³⁴ CÍCERO, *De Legibus*, I.6.

²³⁵ CÍCERO, *De Legibus*, I.7-12. Por isto, afirma Cícero: compreender verdadeiramente o homem (e com ele, a própria divindade) é compreendermos que nossas origens estão na *Lex*, no Direito Natural divino. Portanto, as fontes últimas deste Direito não são as convenções humanas, mas a própria natureza. Para Cícero, as aparentes divergências (culturais, sociais etc) entre os homens nada mais são do que desvios e deformações do gênero humano, que é um só, pois constituído de uma única fonte, a razão que lhe dotou a Natureza. Todos os homens são idênticos nas qualificações que nos deu a razão; e por isto, não há na Natureza um indivíduo da raça humana que não esteja apto para, pela razão, alcançar a virtude.

normativo das coisas e o fundamento de todo o direito (já que esse, para ser justo, é também natural).

Segundo Cícero, as leis humanas devem se conformar com essa virtude²³⁶, recomendá-la, bem como evitar os vícios²³⁷, e que a justiça – a excelência moral – é a fundação não apenas da sabedoria, mas do sucesso de uma res publica. Assim, verdadeiramente, só é Lex aquilo que adveio da mente divina e suprema da natureza, e que é captada pela mente do sábio. Todos os demais textos humanos dos povos levam o nome de *leges* por convenção, não por realmente corresponderem à *lex*. As “*leges*” dos homens são regras criadas pelos cidadãos objetivando a segurança, tranquilidade e felicidade dos homens no interior de uma *civitas*, de modo escrito e fixado. As *leges* são apenas aparentadas a essa Lex, na medida em que devem eleger o quanto possível o justo e o verdadeiro. As regras erigidas pelo povo precisam se espelhar com a Lex, e, portanto, dividir o justo e o injusto que a própria Natureza já definiu. Em suma: a Lex é a autoridade maior das *leges* humanas de uma *civitas*: com uma previsão clara do que é justo (a isso nos impele, e se necessário, nos protege) e o que é injusto (a isso nos repele, e se necessário, castiga)²³⁸.

Conseguimos, portanto, destacar até então duas acepções para a palavra *lex* em Cícero, tanto em *De Re Publica* quanto em *De Legibus* – a segunda delas carregada de significado estoico. A primeira, em acepção ampla – seja como lei natural ou civil – é a “regra do justo e do injusto”, *lex* como regra e ato, a regra segundo uma medida oriunda da moderação e deliberação, que remete à prudência dos fundadores²³⁹. A segunda acepção de lei é mais restrita: é a “reta razão fundadora”, aquela que instituiu desde logo mandamentos e proibições (*imperium*), dada a ela ser natureza. A lei fundada na natureza e na reta razão é o que funda o direito positivo²⁴⁰: esta é a lei natural da qual decorrem todas as demais leis emanadas pelos homens. No restante dos livros II e III, Cícero comenta respectivamente as leis religiosas e as

²³⁶ Com a virtude, jamais com a mera conveniência humana ou apenas pelo uso da força. CÍCERO, *De Legibus*, I.15. “Na verdade, existe um só direito, aquele que une a sociedade humana e que nasce de uma só Lei; e essa Lei é a reta razão, quando ordena ou proíbe. Quem a ignorar é injusto, esteja ou não escrita em algum lugar. Se a Justiça consistisse em obedecer às leis escritas e agir conforme as instituições dos povos, como julga a mesma escola, tudo seria medido pelo padrão da utilidade e qualquer um, quando lhe fosse proveitoso, poderia ignorar e violar as leis. Resulta daí que não existe justiça se não assentada na Natureza, e que a Justiça fundada na utilidade acaba com qualquer justiça. Se a Natureza não for a base do direito, acabam todas as virtudes”. Ver também CÍCERO, *De Legibus*, II.4, em que define a *caelestis legis*. Esta Lex, divina e celeste (que vem da Natureza) pré-existe, diz Cícero, a todas as coisas, inclusive as cidades e aos povos, derivada da natureza das coisas, que nos impele e informa sobre o bem, e nos afasta e adverte sobre o mal. Esta lei não precisa ser escrita como as leis dos homens: é através dela que podemos condenar Sexto Tarquínio pelo estupro de Lucrecia, ou elogiar a atitude heroica de Coclés na história romana.

²³⁷ CÍCERO, *De Legibus*, I, 57-58.

²³⁸ CÍCERO, *De Legibus*, II.5.

²³⁹ CÍCERO, *De Legibus*, III.1

²⁴⁰ CÍCERO, *De Legibus*, I.15; II.13; III.1.

leis que concernem aos magistrados, adaptando as ideias gregas ao contexto romano a partir de específica linguagem jurídica. Nesse ponto, a linguagem do direito romano é usada como o elo cultural que adapta e traduz a filosofia para a experiência romana, assim apta a construir um sistema de conhecimento tipicamente romano, moldado para a experiência romana, continuando as sugestões feitas no começo de *De Re Publica*.

Passemos ao seu trabalho sobre ética. É o *De Officiis*²⁴¹ que situa, em Cícero, a passagem da política à ética, com forte referência ao estoicismo médio. *De Officiis* é dividido em três livros: o primeiro dedicado ao que é honestum, i.e. o bom e virtuoso (*kalon*); o segundo àquelas coisas que são úteis, *utile* (*sympheron*); e o livro terceiro sobre o conflito do honestum e do utile. Os dois primeiros livros são fortemente baseados no perdido tratado *Peri tou Kathekontos* de Panécio (cujas tradução literal é o título da obra de Cícero)²⁴². Ainda que tenha, em grande medida, aceitado Panécio nos dois primeiros livros de *De Officiis*, Cícero afirma não ter simplesmente traduzido o mestre grego²⁴³, assim como se preocupou em demonstrar as “ações apropriadas” (*officia*) a partir dos olhos de um romano (e não qualquer romano, como é hábito nos diálogos de Cícero).

No livro I, Cícero define *officia*, classifica-os em teóricos e práticos e discute o honestum como base para todas as virtudes cardinais, terminando o livro com uma comparação entre as virtudes, elencando em ordem a justiça antes mesmo da sabedoria, tendo em vista que esta, na hierarquia das *officia*, é sempre exercida em comunidade²⁴⁴. A definição do termo *officium* surge logo no começo da obra, assim como a definição basilar de *res publica* em *De Re Publica*. O *officium* diz respeito a duas coisas: (a) sua relação com o bem supremo e (b) aos princípios segundo os quais a vida prática deve ser regida em todos os

²⁴¹ O último trabalho filosófico da vida de Cícero, e um dos mais influentes, foi o *De Officiis*. Foi escrito no ano de sua morte, em 43 a.C., quando se retirara totalmente da vida política após a pronúncia de polêmicos discursos contra o triúviro Marco Antônio. A obra é endereçada a seu filho Marcus, que na época estudava filosofia peripatética com Crátipo, em Atenas.

²⁴² Morford faz importantes considerações sobre a tradução de Cícero quanto a termos da ética dos estoicos: “The word *officium* is troublesome, and Atticus criticized Cicero’s use of it to translate the Greek *kathekon*, which literally means ‘coming down’ and then, in the philosophical sense, ‘fitting or proper’. Zeno, the founder of Stoicism, used the word in an ethical sense, evidently in the sense of ‘an action in the accordance with reason’, and this seems to have been the basic sense of the term in Panaetius’s title. But *officium* in Latin meant (in Cicero’s time) ‘that which ought to be done’, with the specifically Roman connotation of one’s duty towards others in a particular social context. As Atticus pointed out, it would be difficult to speak of a citizen’s *officium* towards the state, as opposed to his *officium* towards an individual or a social group. Cicero clearly wanted to extend the term to the political context, particularly the preservation of the established order, and he did not accept Atticus’s criticism. ‘Give me a better word’ (*da melius*) was his reply, and so the title remained *De Officiis*” MORFORD, 2007, p. 89. O texto ciceroniano por ele referenciado é: CÍCERO, *Ad Atticus* 16, especificamente 16.14.4 e 16.11.4.

²⁴³ CÍCERO, *De Officiis*, II.60.

²⁴⁴ CÍCERO, *De Officiis*, I.60.

domínios²⁴⁵. Cícero também alude a conhecida divisão estoica entre o *katorthoma* dos sábios (*officium perfectum*) e o *kathekon* dos homens comuns (*officium medium*)²⁴⁶.

Como na doutrina estoica, Cícero acredita na tendência inata e natural dos seres à autoconservação (*oikeiósisis*) que, no homem, é somada à sua parcela de razão (*ratio*). A *oikeiósisis* se realiza no amor pelos outros homens, pela *humanitas*. É por ser dotado de razão que o homem reconhece e procura o conhecimento – imprescindível para a busca da verdade que lhe permite direcionar seus desejos e ações. Nesse traçado estoico Cícero acrescenta uma novidade de sabor totalmente romano: a ideia de virtude como “honestidade” (*honestum*).

Cícero define a honestidade por quatro elementos constituintes que espelham as clássicas virtudes cardinais da filosofia grega: (1) a busca da verdade, (2) senso de justiça, (3) força de caráter e (4) moderação das paixões²⁴⁷. Admitindo a estoica unidade da virtude, Cícero acredita que da honestidade todas as outras virtudes provêm²⁴⁸. Em primeiro lugar, o conhecimento, que advém do elemento da “busca da verdade”. A finalidade dos estudos e das teorizações é justamente a de propiciar o conhecimento das coisas conhecidas e o desbravamento das desconhecidas, abrindo espaço para resoluções honestas sobre as coisas. O “senso de justiça” faz derivar as virtudes da justiça e da beneficência/bondade/generosidade – a justiça ensina que não se deve causar dano a outrem e a beneficência tutela, o princípio de boa aplicação dos bens públicos que são comuns a toda coletividade dos homens, conservando a ideia de *res publica* como *res populi*. Assim, claramente, da *oikeiósisis* estoica Cícero funda e propaga as relações sociais cívicas e afirma que daí se determina o sentido de “útil”. A “força de caráter” é o fundamento da *fides*, boa-fé ou fidelidade, que é também fundamento da justiça. A justiça nasce, assim, da reta razão em nossas palavras e atos, enquanto a injustiça da paixão, seja pela injúria ou omissão do que deve ser feito²⁴⁹. A *ratio recta* é, pois, honesta e útil, e por isso é fundamento da virtude da justiça.

O segundo livro é dedicado ao tema do que é útil, expediente ou benéfico. Assim como os estoicos, Cícero preconiza sempre o valor do que é *honestum*: e tentar demonstrar que somente é realmente útil aquilo que também é bom, em concordância entre o “honesto”

²⁴⁵ CÍCERO, *De Officiis*, I.7: “Toda investigação sobre o dever é dupla: uma parte diz respeito ao bem supremo, a outra é colocada sempre que nos referimos aos princípios segundo os quais pode, em todos os domínios, ser a prática da vida regida. Os exemplos da primeira modalidade dessa questão são os seguintes: se porventura são os deveres todos perfeitos; se um dever é mais importante do que outro; outras questões do mesmo gênero. Quanto aos deveres cujos preceitos se ensina, ainda que digam respeito ao bem supremo, tal não se verifica no entanto em virtude de parecerem respeitar mais à conduta da vida comum – acerca deles uma exposição há-de por nós neste livro ser apresentada”.

²⁴⁶ CÍCERO, *De Officiis*, I.8.

²⁴⁷ CÍCERO, *De Officiis*, I.5.

²⁴⁸ CÍCERO, *De Officiis*, I.19.

²⁴⁹ CÍCERO, *De Officiis*, I.103; I.111.

e o “útil”. Assim, além de indagar o que é honestum, também consiste em um dever para o homem investigar o que é utile e o que é inutile, e dentre eles investigar o que é mais útil e a relação entre utilitas e suas circunstâncias²⁵⁰. Para tal, todos os exemplos serão dados a partir da experiência da vida pública romana e das vicissitudes cursus honorum²⁵¹. Disso decorre sua determinação do que é efetivamente útil à conservação de si e dos outros para, posteriormente, demonstrar que o desonesto não é útil. Cícero define o útil como aquilo conforme à natureza, aos deuses e ao homem, todas manifestações da reta ratio²⁵².

Ao identificar “honesto” como “útil”, e este correspondente à “virtude”, Cícero se permite afirmar que a virtude é o conhecimento das coisas e das causalidades da natureza, bem como – quarto elemento da honestidade – o conhecimento e domínio das paixões. As definições de “honesto” e “útil” desaguam, em Cícero, na ideia de humanitas (oikeiósisis) e esta, acessível a todos os homens, funda um olhar benevolente a moral média do “homem bom”. Devemos ressaltar, portanto, que além de manter a unidade estoica do bem supremo na virtude ou na sabedoria²⁵³ e, como Panécio e os demais, admitia (e enfatizava) a pluralidade de “indiferentes” que podiam ser valorados como preferíveis ou convenientes quando condizentes com a natureza e não contradissem o bem. No entanto, Cícero é mais radical do que Panécio: se o ideal do sábio estoico é inalcançável aos homens – e assim, a virtude total também –, surge em destaque uma outra ideia de virtude, essa uma virtude existente, radicada nos costumes da vida comum²⁵⁴. Como bom político e jurisconsulto, Cícero só poderia admitir uma visão filosófica que não desprezasse as ações humanas dos homens

²⁵⁰ CÍCERO, De Officiis, II.9: “Por essa razão, estabeleço, então, cinco vias para se cumprir um dever, das quais duas dizem respeito à conveniência e à honestidade; duas pertencem ao domínio que é útil para a vida: as riquezas, o poder, os nossos haveres; a quinta consiste na avaliação da escolha que se deve fazer especialmente quando as partes se encontram em conflito umas com as outras”.

²⁵¹ A estabilidade da ordem econômica e social romana, forte marca das escolhas políticas de Cícero, aparece justificada na forma do livro II de De Officiis.

²⁵² CÍCERO, De Officiis, II.5; III.26-28.

²⁵³ Também quanto aos aspectos intrínsecos, a “virtude” ciceroniana é estoica. CÍCERO, De Officiis, II.18: “De facto, toda a virtude se traduz fundamentalmente em três aspectos: um deles consiste em reconhecer aquilo que, em cada coisa, é verdadeiro e autêntico, aquilo que lhe é mais conforme (o que consiste, aliás, numa consequência daí decorrente), aquilo que a partir dessa mesma coisa se poderá desenvolver e, finalmente, aquilo que poderá constituir a sua causa; o outro, em conter os impulsos que conturbam a alma (aquilo que os gregos chamam pathé) e fazer com que os apetites (que aqueles denominam hormas) obedeçam à razão; o terceiro, em recorrer com moderação e sensatez àqueles, com quem razoavelmente convivemos, a fim de que, com a sua ajuda, possamos ter em abundância e em excesso aquilo que é pela natureza exigido, assim podendo nós, caso algo de incômodo nos ameace, evita-lo e vingar-nos, por intermédio desses mesmos homens, infligindo castigos enquanto a humanidade e o espírito de justiça o permitirem”.

²⁵⁴ CHAUI, 2010, p. 241: “Em seu lugar [o da virtude do sábio], surge outra ideia de virtude, aquela que existe em nossa vida comum. Onde três consequências: somos todos capazes de virtude; as virtudes do homem bom coincidem com as virtudes da vida social e política – justiça, concórdia, amizade; e é preciso conhecer o que impede a virtude, isto é, a causa das paixões e os meios para dominá-las”. Encontramos respaldo em várias passagens de Cícero, a destacar CÍCERO, De Officiis, III.12-17.

concretos – e quanto mais, pudesse oferecer justificativas para seus modos de atuação. Por isso existem tantos officiis quanto são os papéis ou posições que os homens possuem na sociedade²⁵⁵.

Já ressaltamos a importância do conceito de *lex* em Cícero. Em *De Officiis*, ao pretexto de falar de coisas úteis como a glória e a admiração – radicadas na virtude da *iustitia* –, Cícero faz um importante adendo ao tópico. Entre muitos povos, diz ele, a instituição dos reis se deu perante a vontade do povo de refugiar-se daqueles que possuíam grandes riquezas na tutela de alguém virtuoso e justo, que estabelecesse a *aequitate*. Entre os romanos esse foi o mesmo motivo que levou ao estabelecimento das leis: estas foram criadas justamente com o objetivo de perpetuar a justiça entre os homens, essa equidade, tornando governantes aqueles com maior reputação de justiça de modo tal a perpetuá-la nas relações sociais²⁵⁶. Novamente o fundamento último do direito encontra, em Cícero, resguardo na ordem das coisas (que é racional e justa) ou, pelo menos, na proximidade que essas instituições humanas possuem com a própria virtude.

No último livro de *De Officiis* Cícero se afasta da obra de Panécio²⁵⁷ para delinear ideias próprias a partir do tema do aparente conflito entre o *honestum* e o *utile*. O maior princípio ético demonstrado é que o *honestum* sempre deve prevalecer, pois qualquer ato que disso olvide está se afastando dos laços de sociedade, humanidade e natureza. A partir de certo ponto, sua defesa se dá a partir das virtudes cardinais²⁵⁸, e do uso de um exemplo mítico advindo da história romana, M. Atílio Régulo²⁵⁹. Este, como outros homens ilustres

²⁵⁵ CÍCERO, *De Officiis*, I.122-125. Cícero consegue discernir, por exemplo, diferentes officiis para jovens ou velhos cidadãos; bem como diversos officiis entre cidadãos comuns, magistrados e estrangeiros.

²⁵⁶ CÍCERO, *De Officiis*, II.41-42, donde se extrai: “Um sistema de direito justo é efetivamente sempre almejado, nem de outra maneira poderia o direito, com efeito, existir. Se tal se tivesse conseguido alcançar com um homem bom e justo, com isso se teriam contentado. Como tal raramente se verificasse, foram as leis criadas com o objetivo de poderem todos, perante todos, sempre falar a uma só e mesma voz. Por conseguinte, torna-se isto certamente evidente no momento em que aqueles homens, tradicionalmente escolhidos para governar, são aqueles que gozam de maior reputação de justiça, de acordo com a opinião da multidão. Se a tudo isto aduzirmos o facto de serem os mesmos, para além disso, tidos como prudentes, então nada poderia existir que os homens julgassem jamais poder alcançar com sua autoridade. Concluindo: deve ser a justiça cultivada e mantida por todos os meios, não para a sua própria salvação apenas (já que, se assim fosse, não haveria justiça) mas também pelo acrescentamento da honra e da glória”.

²⁵⁷ Cícero entrevê três gêneros de problemas de deliberação sobre a questão: (a) quanto ao caráter de honestidade ou desonestidade de alguma coisa; (b) quanto ao caráter de utilidade ou inutilidade de alguma coisa; (c) o conflito entre honestidade e utilidade. Seria quanto a este último ponto que, para Cícero, restaram em silêncio os dois maiores mestres do estoicismo médio. CÍCERO, *De Officiis*, III.7-10.

²⁵⁸ CÍCERO, *De Officiis*, III.40.

²⁵⁹ Cônsul em 267 e 256 a.C., capturado por Cartago em 255 a.C. após a batalha de Túnis, nos tempos da Primeira Guerra Púnica. Segundo a tradição, em 250 a.C. Régulo foi enviado de volta a Roma por seus captores para negociar a paz com Cartago em troca de outros prisioneiros. Virtuoso, exalta o Senado romano a recusar a proposta e continuar lutando e, mesmo assim retornou a Cartago conforme havia prometido, e lá é executado. HORÁCIO, *Odes* [Q. Horati Flacci Carminum libri], III.5.

exemplificados por Cícero – um Cipião, um Catão, um Lélcio – são relevantes porque não foram nenhum deles os sábios ideais do estoicismo, mas homens comuns, atores de officiis intermédios (kathekonta). Em termos de virtude, com o exemplo de Régulo, Cícero demonstra que o aparente conflito sempre será resolvido de modo eticamente adequado pela seleção daquilo que é honestum e segundo as virtudes cardinais típica dos romanos; para ele, não há jamais que se falar em verdadeira contradição²⁶⁰.

2.2.3. O estoicismo no Principado: os tempos de Sêneca a Marco Aurélio

Cícero é assassinado em dezembro de 43 a.C.: pouco tempo depois, o segundo triunvirato iria se desintegrar, culminando com a vitória de Otaviano em Ácio (31 a.C.) e sua tomada de poder. Muito embora utilizasse para si o termo princeps (jamais rei), e sua política de restauração do governo enfatizasse as tradições da res publica, na prática nascera o Império, com consequências não pequenas para a liberdade de expressão da vida intelectual romana. Pode-se entender o período que vai do segundo triunvirato (43-31 a.C.) e o reinado de Augusto (27 a.C. - 14 d.C.) como o período de transição de um disfuncional sistema político e um novo sistema baseado no poder militar, no qual o monarca precisa do suporte de muitas pessoas; o Senatus Populus Que Romanus é ressaltado com vigor na ideologia oficial, mas encontra-se subsumido a partir do prestígio do “primeiro cidadão”²⁶¹.

No período do triunvirato, existira uma escola estoica ainda firme em Roma: aquela liderada por Quinto Sexto que, rememorada nas cartas de Sêneca, era considerado um estoico de facto²⁶². Para falar do homem sábio, Sexto usava como metáfora o próprio exército romano: deve-se avançar contra o inimigo, preparado para a batalha, e utilizar-se das virtudes para se proteger das adversidades morais.

Durante a era da dinastia júlio-claudiana, de Augusto a Nero, muitos filósofos foram homens prestigiados na corte do princeps. Atenodoro de Tarso²⁶³ e Ário Dídimo²⁶⁴ são os

²⁶⁰ CÍCERO, De Officiis, III.27. “Por essa razão, todos os homens deveriam ter o seguinte objetivo: que aquilo que é útil para cada um o seja também para benefício de todos. Se alguém o cobiçar apenas para si próprio, então todos os laços sociais que unem os homens entre si se dissolverão. Além disso, se a natureza prescreve que um homem deveria desejar considerar os interesses do seu semelhante, quaisquer que sejam, pela simples razão de ser ele um homem, é necessário, segundo a mesma natureza, que aquilo que é útil para todos de uma certa maneira o deva ser também partilhado em comum. Visto que assim é, somos consequentemente regulados por uma única e mesma lei da natureza; se isto é verdade, estamos, então, certamente impedidos pela lei natural de agir com violência contra uma outra pessoa. A primeira asserção é, com efeito, falsa, sendo a última, por conseguinte, verdadeira”

²⁶¹ MORFORD, 2007, pp. 131-133.

²⁶² SÊNECA, Naturale Quaestiones, 7. 32. 1-2; Ep. 7-8. 64. 2; 64. 3.

²⁶³ Atenodoro de Tarso (Canana, Tarso, 74 a.C. – 7 d.C.), filósofo estoico, foi ouvinte de Posidônio de Rodes e um dos professores de Otaviano César a partir de 44 a.C. em Roma. Praticamente nada restou de sua obra, que estaria concentrada em discursos.

primeiros exemplos: ambos foram conselheiros próximos de Otávio Augusto. Ainda no século I a.C., nomes como Lúcio Aneu Cornuto²⁶⁵ e Attalo²⁶⁶, o gramático Heráclito e o alexandrino Queremon tornaram-se importantes por repropor, de maneira escolástica estoica, a interpretação dos mitos, da religião e da teologia. No campo mais científico, famosos foram os astrônomos Manílio²⁶⁷ e Cleomedes que, além de escreverem sobre os fenômenos celestes, foram ferozes adversários do epicurismo. O Pórtico ainda influenciou a poesia romana: dois discípulos de Cornuto, Pérsio²⁶⁸ e Lucano²⁶⁹ (este sobrinho de Sêneca) foram alguns dos principais poetas do período.

O mais famoso autor da filosofia romana, no primeiro século da era cristã, foi Lúcio Aneu Sêneca (4-65)²⁷⁰. Sêneca é outro estoico romano que, seguindo os passos de Panécio e Posidônio (e se bem analisarmos, também de Cícero), reafirmou sua liberdade espiritual diante dos dogmas da escola e se sentiu livre para buscar outros ensinamentos além daqueles

²⁶⁴ Conhecemos Dídimo sobretudo pelo material dele compilado por Johannes Stobaeus. É dele a mais longa e detalhada exposição da ética dos estoicos, presente no segundo livro da Antologia de Stobaeus, aproximando-se notavelmente das fontes de Diógenes Laércio (Livro VII) e Cícero (De Finibus, III). LONG, A. A.. Arius Didymus and the exposition of stoic ethics. In FORTENBAUGH, 2004, pp. 44-65.

²⁶⁵ L. Annaeus Cornutus (20-66 d.C.) provavelmente nasceu como escravo na África e, após receber sua liberdade dentro da família dos Annaei, voltou-se para Roma, e se tornou professor dos famosos poetas Pérsio e Lucano. Seu livro – *Theologiae graecae compendium* – sobre a natureza dos deuses segue uma estrutura parecida com a obra homônima de Cícero que, pro sua vez, tomou-a de Posidônio, reconciliando a mitologia popular romana com as teses clássicas da Física estoica. ARNOLD, 2009, p. 112.

²⁶⁶ Os estoicos não estavam presentes apenas dentro da corte de Augusto: a partir do século I a.C. eles se espalharam por Roma, aparecendo em salas de leitura e ambientes públicos. Attalo foi dono da escola que frequentou assiduamente Sêneca: este descreveu a grande influência do antigo professor nos meios de vida de seus pupilos. SÊNECA, Ep., 108, 13.

²⁶⁷ Manílio Manílio foi poeta e filósofo de filiação estoica que, como Pérsio e Lucano, atuou na corte do príncipe no primeiro século da era cristã. Particularmente interessado pela antiga Stoá, Manílio foi o autor de um longo poema chamado *Astronomia*, tomando o sistema conceitual da Física estoica como base para sua produção cosmológica.

²⁶⁸ Aulus Pérsio Flacco (nascido em Volterra, 34-62) também viveu durante o século I d.C. durante o governo de Nero. Estudou retórica e filosofia estoica com Cornuto e torna-se amigo de Lucano e de outros poetas da época como Trasea Peto. Sua obra *saturae et choliambi* é recheada de preceitos éticos da filosofia estoica, utilizados com o intento de satirizar a aristocracia romana do período, bem como Neero.

²⁶⁹ Marco Anneo Lucano (Córdoba, 39-65), sobrinho de Sêneca, foi outro poeta estoico que atuou durante o reinado de Nero. A principal obra que nos resta é o poema épico *Pharsalia* (ou *Bellum Civile*), que apresenta a guerra civil de César e Pompeu. Munido da ética estoica Lucano faz uma reflexão crítica acerca da guerra civil (*bellum*), de modo semelhante a Sêneca e Musônio Rufo.

²⁷⁰ Lúcio Aneu Sêneca nasceu na cidade de Córdoba, província da Espanha, nos últimos anos da era pagã. Foi iniciado em filosofia estoica já na cidade de Roma pelos mestres Átalo e Socião, e mais tarde por Papírio Fabiano (35 a.C. – 35 d.C.), um remanescente da escola de Quinto Sexto. Participou com sucesso na vida política. Foi exilado em 41 d.C. como consequência das manobras do rival Messalina, só podendo retornar a Roma após a eliminação deste, em 49 d.C., quando se torna preceptor de Nero, filho da rainha Agripina. Nero ascende ao trono em 54 d.C. e por alguns anos Sêneca teve grande influência política junto com o prefeito do pretório, Burro, que morre em 62 d.C., ano que Sêneca retira-se da vida pública e já possui desgastadas as relações com o príncipe. Em 65 d.C. Nero acusa ter descoberto uma conjuração pensada por Sêneca com Calpúrnio Pisão, e o condena ao suicídio. Muitas de suas obras foram perdidas, mas, sob o título geral de *Dialogorum libri* (em 8 livros) muitas obras foram mantidas, além de suas cartas (124 cartas, em 20 livros) e suas tragédias. REALE, 2009b, pp. 68-70; CHAUI, 2010, pp. 297-300.

dos estoicos antigos²⁷¹. Ainda sim, Sêneca não é um simples eclético: sua liberdade e abertura enraízam-se num colorido estoico e, ainda que nem sempre permaneça integralmente fiel a doutrina original do Pórtico, muitas de suas conclusões são intuitivas (sem substituir as categorias teóricas precedentes). Quanto à doutrina tradicional estoica, Sêneca aceitou e respaldou a divisão tripartite, ainda que com outros nomes: (a) moral (ética); (b) natural (física e teologia); (c) racional (lógica, com ênfase na retórica), demonstrando pouco interesse na área de lógica e de epistemologia²⁷². Em suas epistolae, resta claro que seu principal ponto filosófico é a ética, focado na virtude e na razão, entendendo a própria filosofia como o estudo da virtude²⁷³.

São importantíssimos para a compreensão de sua ética dogmática os diálogos *De Providentia* e *De Constantia Sapientis* bem como seus subtítulos, de seguinte tradução livre: “porque coisas ruins acontecem a boas pessoas, a despeito da Providência” e “o sábio não é afetado por injúrias ou insultos”. *Providentia*, Fato, a mesma divindade estoica representa em Sêneca aquele poder supra-humano que delineia as vidas dos homens sem que estes, no entanto, sejam seus escravos: os homens são livres para alinhar seus atos com a providência, ou mesmo tentar mudar e resistir ao seu destino, contudo, deixando de lado a tranquilidade e a felicidade. O homem sábio reconhece o poder do destino e, com isso, reconhecerá não apenas que coisas ruins ocorrem, mas que devem ser tais adversidades suportadas com constância, desafio que requer alinhamento com a razão e com a virtude²⁷⁴.

No universo moral de Sêneca, o homem sábio é excepcional²⁷⁵: consegue se colocar acima dos infortúnios da vida, pois, em harmonia com o conhecimento divino, é capaz de controlar as suas emoções diante de tais acontecimentos. Neste passo Sêneca não apresenta conteúdo novo, mas busca enfatizar o que pregavam os estoicos, não apenas aos aristocratas, mas à todos os romanos comuns e ordinários: o homem sábio saberá reconhecer a regularidade e a ordem no universo, percebendo que as “coisas ruins” são, antes de mais nada,

²⁷¹ SÊNECA, *de vita beata* III.2; *de otio*, III.2; *de brevitae vitae*, XIV.2.

²⁷² SÊNECA, *Ep.* 89, 9.

²⁷³ SÊNECA *Ep.* 89, 8. Não que a lógica seja por ele desprezada: mas como outros antes dele, Sêneca preocupava-se com o uso da lógica desconectado dos usos éticos, e são estas as suas advertências a Lucilius.

²⁷⁴ SÊNECA, *Naturale Quaaestiones*, I.16-17.

²⁷⁵ No entanto é possível interpretar que para Sêneca, por mais ocasional que possa parecer, a figura do homem sábio – alguém raro e moralmente superior – existe de fato, mesmo que a grandes intervalos das eras, enxergando um exemplo na figura do jovem Catão, homem que enfrentou as futilidades da república moribunda e as realidades da aristocracia escolheu a causa moralmente correta e, era a tal ponto livre, que pôde se libertar da vida. Aqui temos claramente um passo até mais romano que o de Cícero: o homem sábio (o único a ver virtuoso e livre), diferente do ideal e paradoxo estoico, não é apenas uma ideia, mas uma realidade possível. Este discurso era muito mais compatível com as realidades políticas e sociais de sua audiência e dele próprio. SÊNECA, *De Constantia*, II.1-2; *Ep.*, 41 e 75.

parte da natureza e oportunidades de exercício da razão e da virtude²⁷⁶. Sêneca até mesmo traduz um trecho do Hino a Zeus de Cleantes de modo a se associar ao grande mestre estoico e, com sua autoridade, levar a doutrina estoica a um patamar individualista. Como bom estoico, Sêneca anexava ao homem sábio a plena compreensão da Razão, da virtude e da natureza; mas diverge da ideia de que existe um eterno estágio de progresso moral até um patamar inalcançável, trilhando mais adiante o caminho já aberto por Panécio no estoicismo ortodoxo. É de Sêneca a noção do homem proficiens, o homem comum que está no caminho da perfeição moral do sábio²⁷⁷.

É de se destacar, por fim, ainda na obra de Sêneca, o espaço que este devota para o estudo das paixões (pathé) e o papel destas dentro da ética prática das relações interpessoais humanas. A ira é mobilizada por Sêneca no tratado De ira como exemplo de uma das mais temidas perturbações da alma, inclusive para admoestar, no decorrer do primeiro livro do tratado, que ela é contrária à natureza, pois contrária também a razão e a virtude. Assim como De Ira, o tratado de sete livros De Beneficiis, em eco a sua Epistola 81, lida com a ética dentro das relações interpessoais e contratuais que eram típicas da sociedade romana²⁷⁸. A proeminência do tema já foi provada com os tratados de Panécio e Cícero quanto aos officiis; Sêneca passa a abordar a concessão das beneficia, tão comuns em uma sociedade hierarquizada e estratificada como a romana, e o papel da virtude e da sabedoria para a correta concessão de um beneficium²⁷⁹.

Se Sêneca se tornou para a posteridade o mais famoso estoico romano, provavelmente no próprio século I d.C. esse posto pertenceu a Gaio Musônio Rufo²⁸⁰, também ele de agitada

²⁷⁶ SÊNECA, Ep., 107, 8-11; De Clementia, VII. Deste último: “But if the gods, merciful and just, do not instantly avenge with the thunderbolt the shortcomings of the mighty, how much more just is it for a man, set over men, to exercise his power in gentle spirit and to ask himself with condition of the world is more pleasing to the eye and more lovely – when the day is calm and clear, or when all nature quakes with crash upon crash of thunder, and hither and yonder the lightnings flash”.

²⁷⁷ SÊNECA, Ep., 41, 7-8.

²⁷⁸ Os primeiros quatro livros são dedicados a definição e exame dos aspectos dos beneficia para, no restante do tratado, lidar com tópicos específicos, sobretudo os critérios para analisar e estimar um beneficium, sempre um critério moral (não econômico, social, convencional, etc.). SÊNECA, De Beneficiis, I.6.1.; Ep. 81. 3.

²⁷⁹ A importância moral do beneficium é tamanha em Sêneca que este não tem pejo em considerar que um homem livre pode recebê-lo mesmo de um escravo, tendo em vista que o escravo, tão homem e tão livre moralmente quanto seu senhor, neste sentido é tão apto a atuar em prol de alguém quanto seu mestre. SÊNECA, Ep. 47; De Beneficiis, III.18-28. “Why should a man’s condition lessen the value of a service, and the very value of the service not exalt the man’s condition? We all spring from the same source, have the same origin; no man is more noble than another except in so far as the nature of one man is more upright and more capable of good actions (...) Do not despise any man, even if he belongs with those whose names are forgotten, and have had too little favour from Fortune” (De Beneficiis, III.29).

²⁸⁰ Musônio Rufo nasceu em Volsini (30 d.C.) e pertenceu à classe equestre de Roma. Foi exilado diversas vezes, seja por Nero (60, 65) ou por Vespasiano (no fatídico ano de 71 todos os filósofos foram expulsos de Roma). Suas lições, Diatribes, foram recolhidas por um discípulo chamado Lúcio. O ecletismo de Musônio guardou, além do estoicismo, boas doses de instâncias do socratismo (helenístico) e do cinismo, Sócrates e Diógenes, o

vida política. Musônio afirmava a necessidade do exercício constante da virtude, pois sem o exercício a virtude é impossível²⁸¹. Através da teoria o homem aprende sobre a virtude; porém, como numa arte, só pode nela adentrar realmente se exercitar-se diligentemente. O corpo, pensava Musônio, era o instrumento pelo qual o homem exercita e robustece a alma. E em que constituía este exercício: demonstrar os verdadeiros bens e os verdadeiros males, e, naturalmente, seguir uns e evitar os outros²⁸².

Essa noção do exercício estava presente no socratismo e foi elevada ao primeiro plano entre os cínicos, como que um corretivo inconsciente do intelectualismo socrático (e seria uma das influências de seu aluno Epicteto). Enfocando a excelência moral do indivíduo, Musônio acreditava que o ensino teórico da filosofia era o caminho para a constante prática da excelência moral²⁸³. Em seu esquema moral, o primeiro estágio é o *logos* (razão); o segundo, a ação virtuosa (*ethos*), desembocando na *askesis*, no treino ou na prática cotidiana do comportamento virtuoso, tema a que dedica todo o sexto discurso. Essa prática, verdadeiro treinamento para a alma, seria capaz de fazer o homem distinguir o bom e o mau, a virtude e o vício, para selecionar suas ações morais. Quanto à valoração dos bens, males, e das coisas que na realidade são indiferentes (mesmo que potencialmente pareçam boas ou más), Musônio se manteve na linha do antigo Pórtico. Em consonância com os antigos mestres estoicos, Musônio afirmava o mundo como a pátria comum de todos os homens, para demonstrar a indiferença frente ao exílio²⁸⁴. A célebre ideia que é base do sistema de Epicteto – as coisas que “estão em nosso poder”, que “dependem de nós” – encontram nele raízes²⁸⁵: a capacidade

Cínico sendo os filósofos por ele mais citados. Famoso por suas lições, muitos de seus alunos viajavam de terras distantes para com ele estudar. Perduraram 21 discursos (*diatribes*) que poderiam ser divididos: (a) 1-7: a filosofia em si e suas questões em geral; (b) 12-17: questões sociais; (c) 18-21: ética prática do cotidiano. RAMELLI, 2008, pp. 691-822.

²⁸¹ MUSÔNIO RUFO, *Diatribes*, II; IV; V. Desta última extraímos: “Dato che l’abitudine conduce ala capacità dia gire, mentre le conoscenza della teoria porta ala capacità di discorrere. È senz’alto vero che la teoria colabora con la pratica, insegnando come si debba agire e cronologicamente essa precede l’abitudine, poiché non è possibile acquisire um’abitudine positiva se non secondo la teoria; ma per importanza la pratica vien prima della teoria, dal momento che essa è capace, più della teoria, di guidare l’uomo all’azione”.

²⁸² MUSÔNIO RUFO, *Diatribes*, VI, do qual extrai-se: “In sintesi dunque si è detto grosso modo qual è ciascuno dei due tipi di esercizio; nondimento cercherò di esporre punto per punto come mettere in pratica entrambi, senza più porre distinzioni o limiti tra gli esercizi comuni all’anima ed al corpo e quelli propri della sola anima, bensì percorrendo indistintamente le varie parti dell’uno e del’altro”.

²⁸³ Um exemplo pode aclarar o ponto. Musônio Rufo discute a educação das mulheres em um de seus discursos, considerando-as tão aptas e com a mesma disposição (*orexis*) e afinidade natural (*oikeiosis*) para a filosofia – e assim, para a virtude – quanto os homens. Este passo não fora dado desde os antigos estoicos, mesmo com reservas. Sua conclusão é a de que a filosofia é um treinamento para o caráter nobre, aquele que é virtuoso, e que este não pode – nem o é, naturalmente – limitado apenas aos homens. Musônio surpreende em suas incursões por temas caros da parcela da vida privada romana, como o casamento e as relações extraconjugais. MUSÔNIO RUFO, *Diatribes*, III.

²⁸⁴ MUSÔNIO RUFO, *Diatribes*, IX.

²⁸⁵ MUSÔNIO RUFO, *Diatribes*, fr. XXXVIII, conservado por Estobeu, *Florilegium*, II.8.30 que, por sua vez, o extraiu de uma *Diatribes* perdida de Epicteto. Eis o fragmento, particularmente relevante por sua conexão com

de assentir às nossas phantasíai é algo que a própria divindade pôs em nosso poder e alcance, de modo que é próprio de nossa busca obter tudo o que está em nosso poder, distinguindo daquilo que não está.

De Musônio, passamos a seu aluno, o famoso liberto Epicteto²⁸⁶. Como em Sêneca e Musônio, vemos em Epicteto um acentuado e quase exclusivo interesse pela ética, pelo sentido de interioridade e a ligação do homem com Deus. No entanto, diferente dos antecessores, Epicteto, destacou-se por insistir em voltar às origens dos fundadores do Pórtico, sobretudo a Crísipo, por ele apreciado mais do que todos os outros²⁸⁷. Podemos ter uma ideia dos cursos de Epicteto a partir das *Diatribae*: o ponto de partida sempre seria uma leitura em voz alta de certos fragmentos ou ensinamentos dos primeiros estoicos, em particular, Crísipo e Zenão²⁸⁸.

Epicteto manteve a grande distinção da ética estoica de bens, males e indiferentes, mas com um novo e famoso corte: (i) as coisas que estão em nosso poder e (ii) as coisas que não

Epicteto: “Of the things that exist, Zeus has put some in our control and some not in our control. In our control is the most beautiful and important thing, the thing because of which even the god himself is happy – namely, the proper use of four impressions. Such use brings freedom, prosperity, serenity, and stability; it also brings justice, law, self-control, and complete virtue. All other things he did not put in our control. Therefore, we must agree with the god: after we have divided matter in this way, we must concern ourselves absolutely with the things that are under our control and entrust the things not in our control to the universe. And whether it be our children, our fatherland, our body, or anything else that the universe demands, we must yield them readily”.

²⁸⁶ Epicteto nasceu em Hierápolis, na Frígia entre 50-60 d.C. e desde cedo tornou-se escravo de Epafrodito, um liberto que servia ao imperador Nero. Ainda neste período frequentou, com autorização de seu dominus, as lições de Musônio Rufo (aonde aprendeu sobre o Pórtico, Sócrates e os cínicos). Foi liberto e, junto de outros filósofos, foi expulso de Roma por Domiciano no final do século, quando deixa a península itálica e se retira para Nicópolis, no Épiro, onde funda sua escola que atraiu ouvintes de todas as partes. Conjectura-se sua morte por volta de 138 d.C. Nada escreveu, mas assim como ocorreu com Musônio, algumas de suas falas foram escritas por um de seus alunos, o historiador Flávio Arriano (chegaram-nos quatro das oito *Diatribae* originais; além de um breve manual, o *Encheiridion*; por Arriano também conhecemos alguns pequenos enxertos atribuídos ao mestre de Epicteto, Musônio Rufo).

²⁸⁷ Devemos aqui advertir, com G. Reale, que não devemos ver Epicteto apenas como um repetidor do antigo Pórtico: baseado num estoicismo mais puro, Epicteto ainda sim filtrou e acolheu o método socrático e as mensagens cínicas, além de acolher algumas instâncias de sua época (como o médio-estoicismo). No entanto Deus, alma e a salvação do homem ainda se situam no universo teórico da *physis* do antigo Pórtico, por maiores que sejam suas inflexões genuínas com o cristianismo. REALE, 2009b, pp. 91-92.

²⁸⁸ Epicteto não desprezava os livros, mas, todavia, tratava-os como simples suportes para a real tarefa de filosofar. Sem nada ter escrito, suas *Diatribae* e *Encheiridion* sobreviveram graças a um de seus discípulos, Ariano, que mais tarde foi general, governador e procônsul. As notas de Ariano eram inicialmente apenas uma transcrição para uso pessoal que, por sua grande difusão, foram mais tarde transformadas em livros de circulação; provavelmente por volta de 130 d.C. já eram objeto de circulação. Jamais teremos ciência da medida exata de fidelidade que as notas taquigráficas de Ariano aos cursos de seu mestre: além disso, para além do material que deve ter se perdido, as notas não foram organizadas ou elaboradas pelo próprio Epicteto, de modo que sem dúvida podemos conjecturar que este teria escrito de modo bastante diverso. O modo de abordagem e de lecionar de Epicteto, explica Duhot, certamente está longe dos padrões universitários que conhecemos. A filosofia não seria exercida como um árduo trabalho intelectual de referências, trechos, citações, interpretações diversas e contraposições de autores: ao contrário, a doutrina era vista como porta de entrada para uma reflexão que atingia o homem em sua totalidade interior. Os modelos que Epicteto se fia para sua atividade de filósofo são, não à toa, Sócrates – que rejeitava o ensinamento dogmático – e também Diógenes, o Cínico, que despojava a ordem hierárquica no ensino filosófico. A influência de Musônio é nítida neste ponto. DUHOT, 2006, pp. 31 ss.

estão em nosso poder²⁸⁹. As primeiras dependem de nossa vontade, as coisas que são nossos próprios atos. Para Epicteto, todas as dificuldades e erros da vida derivam, em última instância, do desconhecimento dessa distinção fundamental, quando o homem confunde coisas livres com coisas independentes do nosso querer ou vice-versa. E as coisas não vão juntas: o homem exercita sua alma escolhendo o bem ou se dedica erroneamente às coisas externas²⁹⁰. O homem verdadeiramente livre e feliz é aquele que rejeita em bloco as coisas que não dependem de nós e tão somente procura a primeira classe de coisas²⁹¹.

Epicteto assim acrescenta traços originais ao estoicismo antigo, dos quais enfatizamos dois que foram apontados por Marilena Chauí²⁹². Em primeiro lugar, organiza a filosofia a partir das coisas que dependem de nós: os atos de assentimento, impulso, desejo e escolha²⁹³. Em segundo lugar, dá local de destaque a um novo critério de verdade para o estoicismo, a *proairesis*²⁹⁴, que era definida por Epicteto como o próprio ato de escolha dentre as coisas que dependem de nós²⁹⁵. A *proairesis*, naturalmente, está ligada às coisas que estão em nosso poder e constitui assim a substância do nosso ser moral (poderíamos traduzi-la por “opção moral” ou “escolha moral”²⁹⁶); é da *proairesis* que dependem virtude e vício, felicidade e infelicidade²⁹⁷. No entanto, a *proairesis* não é um ato de vontade típico da ética moderna, e

²⁸⁹ EPICTETO, *Encheiridion*, 1: “Some things are under our control, while other are not under our control. Under our control are conception, choice, desire, aversion, and, in a word, everything that is our own doing; not under our control are our body, our property, reputation, office, and, in a word, everything that is on our own doing. Furthermore, the things under our control are by nature free, unhindered, and unimpeded; while the things not under our control are weak, servile, subject of hindrance, and not our own. Remember, therefore, that if what is naturally slavish you think to be free, and what is not your own to be your own, you will be hampered, will grieve, will be in turmoil, and will blame both gods and men; while if you think only what is your own to be your own, and what is not your own to be, as it really is, not your own, then no one will ever be able to exert compulsion upon you, no one will hinder you, you will blame no one, will find fault with no one, will do absolutely nothing against your will, you will have no personal enemy, no one will harm you, for neither is there any harm that can touch you (...)”.

²⁹⁰ EPICTETO, *Diatribes*, III.15.13; IV.10.25.

²⁹¹ Epicteto se utiliza do exemplo cínico paradigmático de Diógenes para representar o que seria o homem totalmente livre (algo que ele próprio admite não ser, como bom estoico que era). Deste modo as glórias e questões terrenas são desmascaradas e tidas como inferiores, coisas que não devem suscitar nossas preocupações. A verdadeira liberdade não está em querer nada em relação ao corpo, coisas que não dependem de nós. EPICTETO, *Encheiridion*, 8; *Diatribes*, IV.1.151-158.

²⁹² CHAUÍ, 2010, pp. 312 ss.

²⁹³ EPICTETO, *Encheiridion*, 5.

²⁹⁴ Sobre o termo comenta Giovanni Reale: “A *proairesis* de Epicteto indica uma pré-opção ou pré-decisão que estabelece em geral o que é e o que não é bom. As sucessivas escolhas dos objetos particulares e das ações singulares dependerão, portanto, dessa ‘pré-escolha’ geral. Em suma: a *proairesis* é a decisão e a opção fundamental, que o homem faz de uma vez para sempre e com a qual determina, portanto, a cifra do seu ser moral, da qual dependerá tudo o que fizer e como o fizer”. REALE, Giovanni, 2009b, p. 99.

²⁹⁵ EPICTETO, *Diatribes*, I.XIX.7-10.

²⁹⁶ EPICTETO, *Diatribes*, III.1.40; IV.5.32; I.30.3.

²⁹⁷ EPICTETO, *Diatribes*, II.23.5-19, do qual extraímos: “Man, be neither ungrateful for these gifts, nor yet forgetful of the better things, but for sight and hearing, yes and, by Zeus, for life itself and for what is conducive to it, for dry fruits, for wine, for olive oil, give thanks unto God; and at the same time remember that He has given you something better than all these things – the faculty which can make use them, pass judgment upon

sim, um ato de razão, um juízo cognoscitivo de quem possui uma alma virtuosa²⁹⁸: a proairesis impõe a si mesma. Há uma parcela de “querer”, porém, um querer determinado pela representação da meta, algo que nos é indicado pelo intelecto e pelo assentimento. Por isso, proairesis não é a voluntas de Sêneca e Epicteto não é, de nenhum modo, voluntarista, mantendo-se na concepção intelectualista fundamental de Sócrates. Para Epicteto, todos querem o bem e o útil, e o homem sempre fará o que julga ser bom e útil²⁹⁹.

A época de vida e morte de Epicteto marca, na história de Roma, a ascensão da dinastia dos imperadores Antoninos – Nerva, Adriano, Antonino Pio, Marco Aurélio e Cômodo – de 96 até 192 – e um período mais benéfico aos filósofos que os tempos dos júlio-claudianos e flavianos. Nesse período, emergiu o ápice da “Segunda Sofística”³⁰⁰, do reflorescimento da performance em estudos técnicos e filosóficos, e do patrocínio imperial em cadeiras de retórica e filosofia (não apenas dos estoicos, mas dos epicuristas, peripatéticos e platônicos). O estoicismo também recebeu benesses nesse período, em particular, no reinado de Marco Aurélio. É ainda no mesmo século II d.C. que Atenas ressurgiu como centro intelectual e filosófico junto de outras capitais tradicionais como Alexandria e Pérgamo.

O último nome marcado na tradição filosófica do estoicismo foi o imperador antonino Marco Aurélio³⁰¹, adotado pelo imperador Antonino. Sua obra filosófica foi redigida em Grego, normalmente traduzida como *Soliloquios* ou *Meditações*, e foi composta durante as campanhas militares que foram tão comuns durante seu reinado. Marco Aurélio possui tendências ecléticas como as tivera Sêneca, não hesitando em acolher posições filosóficas de

them, estimate the value of each (...) what is by its very nature capable of hindering moral purpose? Nothing that lies outside its sphere, but only itself when perverted. For this reason moral purpose becomes the only vice, or the only virtue”.

²⁹⁸ EPICTETO, *Diatribes*, I.17.20-26: “(...) it is not what you are subjected to that impels you, but the fact that you decide it is better for you do something of the sort than to die. Once more, then, it is the decision of your own will which compelled you, that is, moral purpose compelled moral purpose.”.

²⁹⁹ EPICTETO, *Diatribes*, I.28.6-8: ““Cannot a man, then, think that something is profitable to him, and yet not choose it?” He cannot (...)”.

³⁰⁰ O termo foi cunhado por Flávio Filóstrato em *Vitae sophistarum* (escrita entre 231-237 d.C.) para se referir cenário literário imperial dos séculos II-III d.C., pontuado por escritores e historiadores como Nicetes de Esmirna, Élio Aristides, Polemão, Apolodoro, Plutarco, Dião Cássio e Arriano. Filóstrato entendia aquele momento como o de reavivamento da retórica grega clássica, tomando por base a “primeira sofística” delineada por Platão em *Górgias*.

³⁰¹ Marcus Annus Verus nasceu em 121 d.C. em Roma, no berço de uma rica família próxima do imperador Adriano e após, seu sucessor adotado, o imperador Antonino, com cuja filha Faustina Marco Aurélio se casa em 145. Marco Aurélio estudou desde jovem filosofia, direito e retórica, tendo professores estoicos gregos e romanos, entre eles Quinto Júnio Rústico, quem lhe fez conhecer em 146 as *Diatribes* de Epicteto, alguém pelo qual Marco Aurélio guardaria sempre profunda admiração. Marco Aurélio sobe ao trono imperial em 161, aos 39 anos, numa situação delicada nas fronteiras, além das já habituais tensões internas. Viveu grande parte desse período exercendo a autoridade imperial, e foi guardado pela história como um dos mais responsáveis imperadores que Roma já teve, experimentando de modo firme o sentido de *officium/kathékon* estoico. DUHOT, 2006, pp. 48-54; REALE, Giovanni, 2009b pp. 109-110.

diversas escolas, mormente as do Pórtico, a filosofia de Heráclito e as instâncias médio-platônicas. A obra de Marco Aurélio tem pouco de tom professoral e muito de desabafo: podemos encontrar nela menos um *Enchiridion*, nos moldes de Epicteto, e mais um testemunho dos modos como o estoicismo, na prática, poderia guiar a mente de um aristocrata romano.

Uma das características mais firmes da escrita de Marco Aurélio é a caducidade e instabilidade que ele percebe em todas as coisas terrenas; sua inexorável passagem, insignificância, até mesmo monotonia³⁰². Todas as glórias terrenas, os grandes nomes, as grandes conquistas e lendas, todas elas estão fadadas ao esvaziamento de sentido³⁰³ e ao esquecimento³⁰⁴. Apesar desse sentimento de coisas bastante distinto dos antigos discursos gregos, mesmo do estoico, Marco Aurélio ainda acredita que o estoicismo tem condições de dar um sentido para a vida, seja nos planos ontológico e cosmológico (ao nos ensinar sobre a divindade que une a tudo), seja no plano ético e antropológico ao nos falar sobre o dever moral. A profissão de fé de Marco Aurélio parece ser a última daquela doutrina moral que, iniciando com Zenão em Atenas, buscou responder às necessidades dos homens sobre o bem-viver³⁰⁵.

O Pórtico antigo separava corpo de alma e dava a esta certo destaque (o *hegemonikon* era sua parte mais elevada), mas mantendo uma mesma natureza ontológica corporal para ambas. Marco Aurélio rompe esse sistema e propõe três princípios para o homem: (a) corpo, que é carne; (b) alma, o sopro quente; (c) o intelecto ou mente (*noûs*), que é superior à própria alma e seu princípio dirigente³⁰⁶. É no *noûs* que está o nosso verdadeiro eu, a verdadeira

³⁰² MARCO AURÉLIO, *Meditações*, II.12; II.14; II.17; IV.35; IV.43; V.23; VI.15; V.36-37; VII.1; IX.19; IX.29; IX.33.

³⁰³ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IV.33; IV.48; IX.36. Quanto a este último, a título de exemplo: “Seeds of decay in the underlying material of everything – water, dust, bones, reek! Again, marble but nodules of earth, and gold and silver but dross, garments merely hair-tufts, and purple only blood. And so with everything else. The soul too another like thing liable to change from this to that”.

³⁰⁴ Devemos ressaltar que, se para Marco Aurélio, há um rio que arrasta todas as coisas, estas coisas não são arrastadas para o eterno nada, mas sim, um retorno para o ser eterno (caráter ontológico). A totalidade das coisas constituir um único, harmônico e ordeiro organismo. Além disto, o homem permanece com um lugar privilegiado neste harmonioso mosaico, a ponto até mesmo de infringir o estoicismo mais ortodoxo. MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IV.45; V.8; VI.38; VII.9.

³⁰⁵ REALE, Giovanni, 2009b, pp. 109-111.

³⁰⁶ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, II.2; XII.3; III.16. Frise-se, desta última referência: “Body, soul, intelligence: for the body sensations, for the soul desires, for the intelligence axioms. To receive impressions by way of the senses is not denied even to cattle; to be as puppets pulled by the strings of desire is common to wild beasts and to pathics and to a Phalaris and a Nero. Yet to have the intelligence a guide to what they deem their duty in an attribute of those also who do not believe in Gods and those who fail their country in its need and those who do their deeds behind closed doors”.

interioridade, o verdadeiro homem³⁰⁷: esse noûs cumpre a função de hegemônico, é a nossa alma intelectual, chamado também de nosso Demônio. O noûs é nosso verdadeiro eu: portanto, é nosso interior, o refúgio seguro no qual podemos nos retirar e nos defender dos perigos todos. Quando puro, reto, incorrupto, nada pode atingir o noûs: somente os juízos que ele próprio emite sobre as coisas podem atingi-lo, entre esses os falsos juízos e opiniões³⁰⁸. O vínculo que liga todos os homens existia no Antigo Pórtico, mas é enfatizado a toda pelo estoicismo imperial: há uma inclinação natural de amar todos os outros homens, para Marco Aurélio fundada no nôus divino que está presente e deriva em todos direto da divindade³⁰⁹. Esse preceito é quase evangelizante, já que o homem não deve agir em prol dos outros esperando reconhecimento público ou recompensas quaisquer³¹⁰, sendo do próprio homem ajudar e amar até aqueles que o ofendem ou atacam.

Com o nome de Marco Aurélio (161-180) normalmente se encerra a história do estoicismo. Este com certeza não deixou de ser praticado ou estudado abruptamente: no entanto, não experimenta mais inovações ou, pelo menos, não deixou registros. Até o tardar do século II d.C. o Pórtico permaneceu na linha de frente da condução do pensamento filosófico romano: esses são os ares intelectuais que homens letrados do Principado, como o jurisconsulto Gaio, respiraram enquanto trabalharam em seu ofício.

2.3. O QUE ROMA FEZ PELO ESTOICISMO: UM NOVO LOCUS PARA O PÓRTICO

O estoicismo tornou-se parte do cenário cultural romano desde o século II a.C., coincidindo com as grandes vitórias expansionistas da República após as Guerras Púnicas. Como já ressaltamos, nesses tempos, o estoicismo já não era uma escola filosófica tímida, e sim, uma das mais incontestes da Grécia. O estoicismo alcança Roma, no entanto, já a partir de sua fase intermediária sob o patrocínio de homens próximos a Panécio e Posidônio, quando já não havia mais uma unidade institucional e mesmo doutrinal como houvera na época de Atenas.

Necessário reavivarmos a advertência feita no começo deste capítulo: precisamos enxergar o estoicismo romano como fruto de seu próprio tempo e contexto históricos, sem a tentação anacrônica de nele enxergar um “estoicismo menor” que aquele da Atenas dos

³⁰⁷ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VI.11: “When forced, as it seems, by thine environment to be utterly disquieted, return with all speed into thy self, staying in discord no longer than thou must. By constant recurrence to the harmony, thou wilt gain more command over it”.

³⁰⁸ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VI.11; VIII.48; IV.3; V.9.

³⁰⁹ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI.1; XII.26; II.13.

³¹⁰ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, V.6; VII.22.

séculos passados. É de se salientar sempre que a doutrina do Pórtico, como qualquer ideia, não é atemporal nem estática: quando alcança os portões da Urbe passa a responder diferentes questões e ditames filosóficos, entra em contato com um novo modo intelectual de proceder – o ecletismo – e, com isso, o próprio estoicismo se modifica. A troca de influências entre estoicismo e romanidade é uma via de mão dupla: se o estoicismo traria possibilidades novas de interpretação do mundo romano (como buscamos demonstrar na análise de alguns textos romanos, vide esse capítulo supra), também o novo ambiente em que essa filosofia se encontrou viria a transformá-la.

Durante o período de guerras civis da República, o estoicismo – assim como, em menor medida, o epicurismo e o ceticismo – tornou-se, em parte, uma espécie de bálsamo de estudos para as classes aristocratas mais cultas. O maior florescimento do estoicismo, contudo, aparece a partir do Principado inaugurado por Augusto; durante o Baixo Império, o estoicismo representava pelo menos uma “reserva moral” para os homens cultos de Roma e um modo de reação social ao estilo extravagante da Capital e a orientalização dos costumes. O estoicismo se adequava ao pensamento político das elites romanas: respeitava as tradições, preocupava-se também com a virtude social e instituía a importância de *officiis* a serem cumpridos (muito diferente do que o epicurismo, mecanicista, individualista e hostil deveria em geral parecer aos romanos).

Apesar do destaque merecido que os principais nomes recebem – e suas poucas e famosas obras que chegaram até nós – não devemos limitar o estoicismo romano ao famoso trio posterior: Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio sem considerar que inúmeros personagens (os assim chamados de “estoicos romanos menores”) trabalharam e teorizaram em Roma. O sucesso do estoicismo entre grandes nomes só pode ser explicado pelo trabalho cotidiano de outros nomes menos célebres como os de Musônio Rufo, Antípatro de Tiro, Diodoto, Apolônio de Tiro e Hierócles³¹¹. Todos foram ativos na construção de uma doutrina estoica em Roma bem como ferrenhos opositores dos epicuristas. Ao longo do Império, muitos estoicos se tornaram célebres por seus escritos e leituras públicas, como Stertinius, Crispinus e Damasippus; durante o reinado de Tibério, fundou-se a famosa escola de Átalo na qual Sêneca estudou os textos gregos originais. Ainda nesta época surge a figura de Lúcio Annaeus

³¹¹ Ainda que discordemos do âmbito geral da tese, são extremamente válidas algumas das assertivas do trabalho de Andityas Soares de Moura Costa, a destacar, no ponto: “A história do estoicismo romano, de Panécio a Marco Aurélio, passando por nomes de peso como os de Cícero e de Sêneca, se mantendo viva graças ao labor de diversos pensadores menores e congregando escravos e imperadores, não nos parece, como querem muitos estudiosos, uma dissolução da doutrina original de Zenão e Crisipo, mas antes a sua sublimação, no sentido físico-químico da palavra. Inflado por séculos e séculos de erudição, polêmicas e dissidências, o Pórtico se reencontrou na sua última expressão escrita, *As Meditações de Marco Aurélio*”. COSTA, 2009, p. 60.

Cornuto, liberto de origem africana que foi professor de poetas-filósofos como Pérsio e Lucano. Chegamos à época do famoso Epicteto, aluno de Musônio Rufo e grande entusiasta não apenas do estoicismo que professava, mas do cinismo e do socratismo. Entre seus muitos alunos, esteve o historiador e aristocrata Flávio Arriano, o compilador de seus escritos, que foi integrante da administração de Adriano. Seu colega Quinto Júnio Rústico foi responsável pela educação do futuro imperador Marco Aurélio Antonino.

Devemos, portanto, sintetizar aqueles caracteres que, indelevelmente, são frutos do pensamento romano. O estoicismo romano possuiu como característica a tendência eclética, herdada do estoicismo médio, voltada para a resolução de questões específicas e não tão preocupada com a consistência dogmática já estabelecida da doutrina. Ainda assim, Christopher Gill elencou as três principais questões por ele percebidas no estoicismo imperial, todas fortemente ligadas ao estoicismo anterior: o controle e o combate das paixões; a natureza ontológica da alma humana (se apenas racional, ou também irracional); a natureza do desenvolvimento ético (exclusivamente racional ou não, perguntavam-se)³¹².

A visão romana da filosofia também é específica. Sêneca entendia que a sapientia constitui o bem perfeito do espírito humano, correspondendo à *Philosophia*. Outros, no entanto, como Cícero e Epicteto, não identificavam a filosofia apenas com o *studium sapientiae*, mas também com a arte (*techné*)³¹³, com o exercício cotidiano. Por isso, o ensino filosófico não poderia se dar exclusivamente por meio de tratados e preleções acadêmicas: ele só se efetiva na prática cotidiana, como *modus vivendi*, superando a simples erudição. O filósofo então se assemelha ao flautista ou ao escultor, pois, se antes deve aprender certos princípios teóricos, só será um mestre em seu ofício a partir da prática. Cícero, em particular, é um dos que mais enfatiza a necessidade de aliar conhecimento teórico e prático em sua obra filosófica.

O pragmatismo do pensamento romano jamais poderia conceber uma filosofia totalmente teórica, desinteressada e voltada apenas ao deleite dos estudiosos – ou, se assim o fosse, não teria angariado o prestígio e vigor que teve. Sua função era eminentemente pedagógica e o Pórtico ocupou, por excelência, esse papel de destaque. Ser um filósofo estoico significava, em Roma, ser um professor estoico³¹⁴: alguém que não apenas conhecia

³¹² GILL, Christopher, in INWOOD, 2006, pp. 43-55.

³¹³ CÍCERO, *De Re Publica*, I.2.

³¹⁴ Como lembra Gill, não havia no período romano uma “escola estoica institucional” como nos tempos de Atenas e Rodas. Entretanto, certas características definidoras moldavam a figura do “professor [de filosofia] estoico”. A primeira delas era o ensinamento teórico baseado em um cânon comum de tratados escritos, sobretudo os de Crisipo: Epicteto dá prova disto em seus *Discursos*. Em segundo lugar, ainda que os estoicos

os textos originais da escola, mas, também, desenvolvia um trabalho doutrinário de comentar o tradicional curriculum tripartite estoico (o que explica também a sobrevivência de alguns de seus textos e tratados). Os romanos conheceram, além dos tratados, formas bastante próprias de exprimir e registrar seus estudos sobre o estoicismo: as cartas, as consolações, os diálogos pessoais e os solilóquios, formas literárias próprias dos romanos que favoreceram o desenvolvimento da mensagem de meditatio que o estoicismo com eles ganha.

Como se sabe, a Ética foi bastante criativa em Roma. Partiam das ideias originais de Zenão e Crísipo: existem os bens e males (que estão relacionados à virtude, aretê, o único bem verdadeiro, e o seu oposto, o vício), além das coisas que são indiferentes (e entre elas, algumas preferíveis às demais). Os sábios praticavam, a partir daí, apenas ações perfeitas (katorthómata, perfectá officia), enquanto o homem comum, parcialmente, pode praticar ações razoáveis, análogas, mas jamais tão perfeitas quanto as ações perfeitas dos sábios (kathékonta, officia media, os “deveres”). O homem comum cumpre determinados officiis justamente porque não é sábio, e a eles deve se ajustar na sua eterna busca pela virtude. A doutrina dos indiferentes (adiáforos, indifferentia) ganha um destaque inédito na doutrina e foi largamente difundida em Roma: entre os bens indiferentes do ponto de vista ético, uns põem auxiliar o homem na busca da perfeição moral e são ditos preferíveis (proêgmenos, praeposita), enquanto outros, por obstaculizar o caminho da virtude, são rejeitáveis (apoproêgmenos, rejecta), e outros são totalmente neutros. O papel do estoico romano era o de aconselhar as pessoas a identificar adequadamente os preferíveis, auxiliando os discípulos no progressivo aperfeiçoamento virtuoso.

O período do Império Romano é particularmente criativo e rico, portanto, na área de ética prática, seja no tema das kathékonta, seja no tratamento das páthe. Conforme Costa, “uma inovação (pelo menos parcial) reside no pensamento sobre os principais gêneros ou tipos de ética prática, e isso também se reflete no tipo de orientação oferecido nas obras”³¹⁵. Nesse sentido, por exemplo, Sêneca ofereceu um padrão de três partes para a orientação da ética: (1) avaliação do valor de cada coisa, (2) adoção de um impulso apropriado em direção

romanos pudessem nutrir maior interesse pela ética, seus currículos de educação continuavam fixados no tripé lógica-física-ética. Institucionalmente também variavam as figuras: uns possuíam uma espécie de instituição formada, como Epicteto em Nicópolis, ou lecionavam em sua residência como Musônio Rufo; outros eram simplesmente conselheiros, tais quais Atenodoro e Ário Dídimo, ou apenas aristocratas próximos da sede de poder, como Sêneca. Há ainda que se destacar uma divisão em sua produção. Por um lado, permanecia a (a) exposição formal e interpretação dos cânones estoicos, em particular da doutrina de Crisipo, nos três pontos da filosofia. Por outro, foram marcadas pela história as (b) conferências e discursos públicos não-técnicos, ocasiões em que a doutrina estoica era formulada para um público variado e não necessariamente versado no estoicismo. GILL, Christopher in INWOOD, 2006, pp. 50-55.

³¹⁵ COSTA, 2009, p. 45.

aos objetivos e (3) consistência entre impulso e ação³¹⁶. Epicteto também adotou um padrão tripartite similar: (1) avaliação dos objetos desejados e evitados, listando desejos e aversões; (2) impulso e rejeição para execução de *kathékonta* ou não; (3) infalibilidade em dar assentimento a representações. Marco Aurélio também contribui, nesse sentido, a partir de Epicteto, dando ênfase a uma “perspectiva cósmica” das crenças e atitudes³¹⁷.

Todo o período debateu a relação entre a teoria ética e o aconselhamento prático: mesmo como partes distintas, ambas têm validade própria. Ao mesmo tempo em que as inovações percorrem os gêneros da ética prática, há uma intensa inventividade nos modos de expressar essa doutrina. Os ensinamentos orais de Epicteto e Rufo, as cartas de orientação moral de Sêneca e mesmo as sutis *Meditações* de Marco Aurélio são todos modos novos de, quer por meio de monólogo escrito, quer através do diálogo, conduzir o interlocutor pelo decurso do programa ético prático esboçado de modo tripartite. Assim, se seguirmos o esboço – mais claro nas palavras de Epicteto – o ouvinte é convidado a reexaminar os objetivos gerais de seus desejos e anseios, ajustar seu impulso e sua ação à luz dos objetivos clareados e visar a uma consistência entre suas crenças, seus assentimentos, suas ações e seus estados mentais.

O tratamento dispensado à Ética foi, entre os romanos, não um mero epígono da escola grega, mas a mostra de sua ativa relação com o poder político-jurídico. É claro que Epicteto e Sêneca preocupavam-se com a vida individual do homem: mas podemos afirmar que, desde a profusão do pensamento de Panécio e Cícero, o estoicismo romano voltava-se para a busca de uma boa sociedade³¹⁸. Podemos atribuir isso a uma retomada consciente das raízes socráticas do estoicismo; de todo modo, o que importa é ter constituído uma escolha consciente feita por romanos para um mundo romano. No decorrer do próximo capítulo, não à toa, lidaremos com um ponto importantíssimo para compreender não apenas o estoicismo, mas o estoicismo no mundo romano: o modo como este se coaduna com o pensamento e permite uma justificação filosófica-naturalística do direito. Num mundo onde o *ius* era, mais do que tradição, um modelo mental de organização da sociedade, não poderíamos explicar a sorte do estoicismo sem desnudar essa relação.

³¹⁶ SÊNECA, Ep., 89, 14.

³¹⁷ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, VIII, 7; III, 11.

³¹⁸ Em mesmo sentido: “Se em Atenas o estoicismo voltava-se basicamente para a promoção de uma vida boa individual, em Roma ele se dirigia para a arena do político, buscando os cânones não só da vida boa, mas principalmente da boa sociedade. E para tanto se fazia necessária a inserção do pensador estoico na realidade político-jurídica do Império. Ora favorecidos pelo poder político, como na era dos Antoninos, ora perseguidos, como sob os imperadores Flavianos, os filósofos estoicos foram uma presença indelével na história política imperial, papel que os gregos não representaram de modo ativo no cenário político-jurídico helenístico”. COSTA, 2009, p. 67.

3. ACREDITARAM OS ROMANOS EM SUA FILOSOFIA? AS TENSÕES ENTRE ESTOICISMO E PENSAMENTO JURÍDICO

Nesse capítulo daremos sinal para uma das mais densas questões que, quanto ao estoicismo, percorrem tanto a filosofia política quanto, no que nos interessa, a filosofia do direito (ou, simplesmente, o pensamento acerca do direito): qual é o papel que o estoicismo devota ao direito, e como o estoicismo entende esta palavra?

Já asseveramos nos capítulos precedentes algumas acusações que o estoicismo recebeu tanto de seus críticos contemporâneos³¹⁹ quanto dos críticos posteriores³²⁰. Podemos sintetizar: uma filosofia puramente moral da resignação, sem espaço para a atividade política; uma filosofia determinista, sem espaço para a liberdade humana; até mesmo uma filosofia subjetivista, individualista, propensa tão somente a discutir os temas da vida privada³²¹. A imagem mais comum do estoicismo é a de um estoicismo pelas aparências: a do homem que é duro e resignado, que suporta a dor e encarrega-se do próprio destino³²². O estoicismo ficaria assim sendo uma espécie de anestésico apropriado para períodos históricos particularmente ruins e de sofrimento (seja o período de queda da polis grega, seja o da respublica romana)³²³.

³¹⁹ Entre eles o dissidente estoico Aríston de Quios, contemporâneo à fundação do Pórtico (DIÓGENES LAÉRCIO, VII.160-164); o adversário de Crísipo, Antíoco, cujos argumentos são retomados por Plutarco (PLUTARCO, Comm. Not., 1070F, 1071d-f = LS 64C); o exemplo de Fábio, argumentação contra o destino elaborada por Diodorus Cronus e exposta por Cícero (CÍCERO, De Fato 12-15 = LS 38E); o próprio argumento contra o destino apresentado por Cícero (CÍCERO, De Fato 40 = LS 62C = IG II.90); e o argumento céptico conhecido como “preguiçoso” (CÍCERO, De Fato 30 = LS 55S = IG II.84; CÍCERO, De fato 28-29 = LS 55S; IG2 II.84).

³²⁰ Cf. nota n. 29.

³²¹ Analisaremos tais argumentos, expostos na obra de Michel Villey, no correr do presente capítulo. Desde logo, tal posicionamento do autor é apresentado de modo claro em VILLEY, 2005, pp. 66-68; 436-453; 461-468; 472-479; 500-504; 515.

³²² Como afirma Tad Brennan, no entanto, a ideia de um arrogante senhor que enfrenta e doma o destino é algo muito mais próximo do epicurismo do que do estoicismo; além disto, o estoico não suporta as malhas do acaso apenas para ter a aparência externa de um homem impassível. BRENNAN, 2010, pp. 13-21. Segundo Chauí construiu-se historicamente, uma imagem negativa ou depreciativa do epicurista e uma imagem positiva do estoico, partindo-se de uma absoluta oposição entre as escolas. O homem estoico é atido como ascético, relacionado à austeridade e firmeza de caráter, à resistência e impassibilidade aos infortúnios e paixões, à aceitação resignada do seu destino, alguém movido pelo ideal de alcançar a ataraxia. Segundo Chauí, esta imagem “positiva” gera a falsa impressão de que o estoico seria um fatalista. CHAUI, 2010, pp. 114-116.

³²³ Não podemos deixar de notar, aqui, a semelhança dessa assertiva com o argumento de Alexis de Tocqueville, em *O Antigo Regime e a Revolução* (Livro III, Capítulo I) acerca da filosofia política dos anos que antecederam a Revolução Francesa. Para Tocqueville, a noção de “igualdade” permeada nos escritos dos filósofos da Revolução não tinha experiências para “moderar os ardores de sua índole” e os obstáculos reais às reformas desejadas (tal era a distância e proibição que sofriam quanto aos assuntos públicos). Interessante notar a raiz do argumento, muito similar àquela veiculada sobre o estoicismo: entregaram-se os filósofos de modo ingênuo e inflamado pelas ideias gerais e pelos sistemas que discutiam, a ponto de ganhar o coração e os ouvidos da multidão francesa, por conta do esvaziamento das liberdades políticas diante da centralização do Antigo Regime. Segundo Tocqueville, também o povo se entregou com ardor às novas ideias pela impossibilidade de gradualmente modificarem as instituições pela prática, tal modo estavam apartados das antigas prerrogativas dos estados gerais. “Havíamos entretanto conservado uma liberdade na ruína de todas as outras: podíamos filosofar quase sem impedimento sobre a origem das sociedades, sobre a natureza essencial dos governos e sobre os direitos primordiais do gênero humano”. TOCQUEVILLE, 2009, p. 157.

Outra caricatura comum do estoico é a do homem sem emoções, mais parecido com um autômato ou fantasma do que mesmo um homem. E para o nosso estudo o que é mais importante: uma filosofia que retira do homem a vida ativa político-jurídica, que desdenha das coisas humanas, posto que pela Providência tudo por meio dela se explica e resolve. Não haveria, assim, lugar para o direito nesta filosofia.

O questionamento “o direito é possível no estoicismo?” é por demais profundo e não tencionamos tratá-lo de forma exaustiva³²⁴. Todavia, estamos conscientes de que esta questão familiar à história da filosofia (e também filosofia do direito) é como que prévia: é condição para procurarmos vestígios do pensamento estoico no direito romano de Gaio que, antes de mais nada, seja possível conviverem estoicismo e direito.

Para tanto, o capítulo seguirá o seguinte caminho: (i) dialogaremos com a refinada crítica do filósofo do direito, Michel Villey, que representa, por excelência, a posição teórica que nega ao estoicismo qualquer função ativa no mundo político-jurídico, tanto ao “estoicismo antigo” quanto à retomada deste pelos pensadores modernos; (ii) retomaremos alguns tópicos da física e ética estoicas, enfatizando as críticas e as respostas dadas pelos estoicos em seu tempo, de modo a entrever possíveis respostas do próprio sistema para tantas objeções. Ainda nesse ponto, indicaremos no estoicismo o que nos parece a possibilidade do direito (colocando-nos numa corrente de interpretação divergente da tradicional que se dá em história da filosofia ao estoicismo); (iii) por fim, esboçaremos um quadro de posicionamentos específicos de romanistas, indicando de que modo foi tratado metodologicamente e teoricamente a questão “o estoicismo no direito romano”.

3.1. UMA VISÃO NEGATIVA DO ESTOICISMO NA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO JURÍDICO MODERNO DE MICHEL VILLEY

Michel Villey é um filósofo do direito que, pela riqueza e profundidade de sua obra, dispensa pormenorizadas apresentações³²⁵. Em *Formação do Pensamento Jurídico Moderno*, Villey esboça sua história da filosofia do direito – que começa da Antiguidade grega e vai até a Modernidade Jurídica, com o trabalho de Thomas Hobbes, considerado por ele o primeiro

³²⁴ Remetemos ao leitor a títulos específicos da bibliografia, em especial, VILLEY, 2005; VILLEY, 2007; GAZOLLA, 1999; BRENNAN, 2010; COSTA, 2010.

³²⁵ Embora a obra de Villey (1914-1988) não tenha alçado ainda uma grande difusão na literatura jurídica brasileira e portuguesa, algumas de suas principais obras foram vertidas ao vernáculo: *Le Droit Roman* (O Direito Romano); *Le Droit et les Droits de l'homme* (O Direito e os direitos humanos); *Philosophie du droit, Définition et fins du droit, Les moyens de droit* (Filosofia do Direito) e *La Formation de la pensée juridique moderne* (A Formação do Pensamento Jurídico Moderno). Suas obras consultadas constam na bibliografia final do trabalho. A respeito do filósofo, remetemos o leitor ao artigo de seu pupilo, André-Jean Arnaud, recentemente traduzido para o vernáculo. ARNAUD, 2012, pp. 867-879.

“positivista”³²⁶ – como um método de iniciação à Filosofia do Direito. Do pressuposto de que nem a história do direito nem a história do pensamento filosófico jurídico são progressivas, segundo Villey, a via para um pensamento jurídico sério, efetivamente coerente, é admitir a existência de pensamentos divergentes, muitas vezes opostos entre si quanto ao pensamento jurídico, questionando os próprios princípios do pensamento³²⁷: o grande tema da obra é a conceituação de “direito natural” em diferentes períodos e contextos históricos do pensamento jurídico-político.

Localizados em sua principal obra, adentramos diretamente a terceira parte – dedicada ao “pensamento jurídico moderno” –, em seu primeiro capítulo, tributado à renascença das filosofias helenísticas pelos humanistas do século XVI, que rompem com a tradição de pensamento tomista medieval. Nesse novo mundo cultural e nas mãos da elite profana, pensa Villey, a nova literatura retorna às fontes antigas do helenismo para buscar essencialmente questões da vida privada moral³²⁸, trazendo consequências (a seu ver, nefastas) para o pensamento político e jurídico³²⁹.

³²⁶ Não é tarefa simples compreender o sentido pelo qual Villey toma o vocábulo “positivismo jurídico”, compreendido sempre em contraponto ao que chama de “direito natural clássico” (vinculado à obra de Aristóteles e de São Tomás de Aquino. A partir de Hobbes, pensa o filósofo, sedimenta-se o pensamento jurídico moderno, que desdenha a realidade da ordem social temporal (que constitui, no juízo de Villey, o pilar da filosofia do direito aristotélica e tomista); para Villey, as discussões de filosofia do direito poderiam se encerrar nesta encruzilhada (o que explica por que tantos autores posteriores, de Kant até Kelsen, não são objeto de sua análise). Fugiria ao escopo deste trabalho apresentar todas as nuances tecidas em *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*; sua história jusfilosófica é bastante própria e merece atenção detida dos estudiosos do direito. Registre-se contudo que, muito embora tenhamos reticência em acompanhar uma série de suas afirmativas, denotamos o louvor da proposta do filósofo. Os estudos de história da filosofia do direito cumprem uma função crítica (crítica sobretudo dirigida ao anacronismo das instituições e conceitos): na leitura das fontes filosóficas, até mesmo de fontes filosóficas “puras” (i.e., autores não necessariamente juristas), podemos perceber os momentos de formação de modos e esquemas de pensamento, não apenas para criticá-los como insuficientes, mas para compreendê-los enquanto tais. VILLEY, 2005, pp. 172-174.

³²⁷ VILLEY, 2005, pp. 1-13.

³²⁸ VILLEY, 2005, pp. 436-453. “O humanismo volta para trás, até as próprias ‘fontes’ da Antiguidade, grega, latina ou judaica (...) O que distingue o humanismo é portanto a nova escolha que ele faz entre as fontes da Antiguidade”, VILLEY, Michel, 2009, p. 441. Segundo Villey as leituras dos humanistas eram clássicas, o que não constituía novidade – mas passaram a ser selecionadas na França, Alemanha e Itália entre aquelas contrárias ao espírito da escolástica: o resultado disso é uma ênfase nas doutrinas tardias helenísticas. Um deslocamento também se vê entre a língua culta: do grego, ela passa a ser predominantemente o latim, e a literatura latina, sobretudo Cícero. “Mas é fácil compreender que os romanos tenham sofrido sobretudo a atração das filosofias mais recentes, mais vivas e ainda quentes, tal como as doutrinas estoicas, epicuristas e céticas – aquelas que costumam ser chamadas de doutrinas helenísticas. É por isso que a literatura romana ainda conserva a função própria, em história da filosofia, de ser fonte de informação sobre aqueles sistemas filosóficos, cujos textos gregos antigos perderam-se em sua grande maioria. Roma pertence àquele momento da filosofia, a ponto de podermos considerar a civilização romana um ramo tardio da cultura helenística”. VILLEY, 2005, p. 446.

³²⁹ VILLEY, 2005, p. 453: “Assim, do estoicismo, do epicurismo e do ceticismo antigos, o movimento humanista tirou os princípios de um sistema do direito: em todo caso, é essa a hipótese que nos propomos verificar. Isso não significa que os efeitos de uma prática como essa sejam muitos felizes. Em termos de filosofia do direito, prefiro uma filosofia oriunda da experiência jurídica (como era o caso da de Aristóteles) a uma filosofia do erudito, de lógico ou de moralista, artificialmente aplicada ao terreno do direito. Mas, infelizmente, essas aplicações existem e desempenharam na história de nosso pensamento jurídico um papel considerável”.

Deixemos de lado, por ora, as considerações que faz o autor acerca dos juristas humanistas do Renascimento e seu papel na formação do pensamento jurídico moderno³³⁰ (como deixa claro, para ele, é na era moderna, e não na Antiguidade, que as filosofias do helenismo alcançam seu auge³³¹): concentremo-nos, especificamente nas palavras tecidas por Villey para o estoicismo greco-romano e suas consequências para o direito. Veremos em sua argumentação – para dizer de um modo vulgar – que o filósofo efetivamente consegue “pagar o preço” do estereótipo: a visão negativa quanto ao helenismo e, especialmente, quanto ao estoicismo, é justificada com potentes argumentos.

Para representar o estoicismo, Villey chama ao palco justamente Cícero, menos pelo estoicismo próprio de sua obra, revela, e mais por sua contribuição em resguardar sínteses do antigo Pórtico; e pretende defender uma posição que admite paradoxal: o estoicismo e a obra de Cícero vão em contramão ao direito natural que, em geral, é atribuída aos estoicos. As noções de *lex naturalis* e *ius naturale* nos estoicos, traduções latinas das expressões *dikaion katá phýsin*, pensa Villey, não têm o mesmo fundamento. O estoicismo negaria tanto a noção de direito quanto a de “direito natural” (a natureza pode ser fonte do direito), e somente a obra de Aristóteles poderia ser considerada a verdadeira origem do direito natural (e por extensão, a obra tomista, baseada no pensamento peripatético).

Na *Ética a Nicômaco*, explica-nos, o direito deriva da justiça, uma justiça particular que deriva da geral, cujo objetivo era a justa partilha no âmbito da pólis grega. Os estoicos, por sua vez, negaram o conceito de “justiça particular” (peripatético) em prol de um conceito “vago” de justiça, que coincidiria com um conceito vago de direito. Isso se explicaria pelo florescimento dessa filosofia voltada à moral da vida privada: a nova ordem política no mundo helênico fez desaparecer as liberdades cívicas da antiga Grécia, e o papel do filósofo não era mais o de influir na ordem política³³²; chegam mesmo a negar a pólis com sua noção

³³⁰ À facilidade destes com o latim, informa-nos Villey, somou-se a conveniência destas leituras às necessidades humanistas: se após as conquistas de Alexandre no mundo antigo o filósofo perde o papel de intervir ativamente na política, situação semelhante na Roma de mesma época, há uma situação análoga entre XVI e XVII, sobretudo em França. Por isso a maior parte destes teóricos irá se manter longe da política, ou construirão tão somente utopias idealistas, ou mais comumente, vão se deslocar nas questões morais e nas condutas privadas (sobretudo estoicismo e epicurismo). Menos preocupados com a lógica, às exposições abstratas e a metafísica, estes autores querem influenciar a conduta dos indivíduos. Desde modo, muito mais lhes interessavam as seitas helenísticas do que Aristóteles e Platão.

³³¹ VILLEY, 2005, p. 452.

³³² Como se vê até aqui, Villey segue o itinerário da explicação da historiografia tradicional da filosofia acerca das filosofias do helenismo. E também, como já tivemos ocasião de constatar, esta em parte deriva do fato de que os ícones filosóficos desta interpretação são os autores clássicos dos séculos anteriores, Platão e, no caso de Villey, principalmente Aristóteles. Já dissemos anteriormente que não é o caso de negar a incidência da óbvia mudança de contexto sócio-político (seja dos fundadores do Pórtico ou dos estoicos do Principado): no entanto, o estereótipo carrega consigo características apressadas que, uma vez engessadas pela interpretação canônica, são

de cosmopolis. Essa atitude ignoraria o direito e, justamente por isso, a moral estoica é tachada de determinista: o grande *lógos* que conduz a humanidade já comandou tudo na história, de forma que não há porque dirimir uma moral ativa, mas sim, uma moral de aceitação de bom coração ao que já está para acontecer, “uma moral das intenções e não da prática”. Isso tanto se evidenciaria quanto mais nos aproximamos do “estoicismo puro”; o estoicismo médio seria mais brando, e em particular, no mundo romano, onde o estoicismo sofre contaminação, sobretudo da doutrina de Aristóteles, construindo antes uma moral “intermediária”, daquelas condutas preferíveis e de *officiis*³³³.

Com o pensamento ciceroniano, a justiça é tratada não como algo a ser realizado entre os juristas e magistrados (a partilha equitativa de bens, a justiça particular frente ao caso concreto de Aristóteles), mas algo de todos os cidadãos, cada qual buscando o que é seu. O primeiro plano, diz Villey, é a filosofia moral dos indivíduos, na retidão de conduta, a virtude subjetiva moral do indivíduo (*habitus animi*) – em suma, o Cícero estoico descarta de fazer uma definição, um princípio e um fim específico ao *ius*, ao direito; o estoicismo confunde direito e moral social, e não tem o direito em suas perspectivas³³⁴.

Apresentando outro paradoxo dos estoicos, Villey diz que as noções de direito e direito natural não podem ser encaixadas no estoicismo pelas falhas de sua concepção física de *phýsis*. Explica-se ser um “paradoxo” pela importância do conceito de natureza no primeiro dos preceitos morais estoicos, o de viver em constância com a natureza. Justifica-se o autor: este é um conceito de natureza radicalmente diferente de Aristóteles (com o que estamos de acordo). A natureza aristotélica é tanto a origem quanto a mostra das causas eficientes (causas finais) das coisas, incluindo uma ordem perfeita não apenas de indivíduos, mas de conjuntos ordenados, constituindo, portanto, efetivos modelos de direito natural, inseridos na natureza das proporções naturais e da partilha de bens entre os homens no interior da polis. O conceito estoico é para Villey materialista, sensualista e nominalista – a natureza concebe apenas seres singulares materiais, que só vêm ao sentido através de movimentos da

tidas como verdades apriorísticas que quase dispensam uma análise mais cuidadosa das fontes gregas e romanas. Com todo o respeito que devotamos à obra de Villey, parece-nos, contudo, que também o grande filósofo padeceu desse automatismo de pensamento quanto a doutrina estoica.

³³³ O autor argumenta nestes termos em prol não de uma especificidade histórica do pensamento romano: parece argumentar, inadvertidamente, num sentido teleológico quase idealista. “As condições da vida romana diferem do mundo oriental, e o espírito romano não está maduro para uma moral de passividade e solidão. E não se pode esperar de Cícero que ele professe com certa sinceridade a indiferença aos bens terrestres e às vantagens exteriores: ele concorda que não são ‘bens’, o que não impede que sejam ‘preferíveis’. (...) Nessa mistura de aristotelismo e de estoicismo que é o estoicismo médio e a moral ciceroniana, será que veremos reaparecer a justiça específica e o direito? Talvez, desde que nos desviemos das estritas posições estoicas”. VILLEY, 2005, p. 461.

³³⁴ VILLEY, 2005, pp. 463 ss; VILLEY, 2007, pp. 53-58.

phýsis, que só podem ser conhecidos aos nossos sentidos por objetos particulares. Não chega ao patamar dum materialismo puramente mecanicista, já que mesmo a matéria, aos estoicos, possui um sopro e um espírito (pneuma), cuja força move o mundo e a natureza por si só. Mas, mesmo esse lógos que está em todos os seres vivos seria tão somente causa eficiente, para os estoicos – não mais um fim, uma tendência à ordem das sociedades.

O “justo natural”, a “moral segundo a natureza” dos estoicos seria, acima de tudo, derivada da natureza (a natureza é fons iuris, no dizer de Cícero³³⁵). O direito decorre da natureza, logo, decorre do lógos que move todo o mundo (natura initium iuris; ou ainda ex natura ortum [est] ius³³⁶). Vê-se que tudo isso discorre tão somente sobre a possível origem do direito: o direito natural estoico é um tema de introdução geral, mas não tem mais nenhuma influência na vida prática do direito. A ordem da polis, da vida pública, das normas, não se encontram no conceito estoico de natureza, que é algo derivado do logos que move o mundo, mas que se aplicaria especialmente ao homem individual: não poderia ser, conclui, uma autêntica doutrina de direito natural³³⁷. A natureza estoica não é aquela cósmica e dos conjuntos de Aristóteles; é a “natureza do homem”: não há método, portanto, de descoberta de soluções do direito (e do particular) a partir do geral³³⁸.

Villey sintetiza os resultados do estoicismo fazendo crer que essa doutrina inequivocamente só poderia levar a um “positivismo” jurídico: (i) o direito não procede da natureza exterior, como na filosofia de Aristóteles, e sim, na “razão do homem”, seu lógos; (ii) e assim, o direito estará contido no conjunto de leis dispostas pelo espírito humano³³⁹. A natureza estoica, i.e. a “natureza do homem” é, portanto, fonte do direito e lei de conduta. Ela não existe já de antemão no vulgo, mas, é cultivada pelos sábios virtuosos, que delineiam as

³³⁵ CÍCERO, De Legibus, I.5.

³³⁶ CÍCERO, De Legibus, I.13

³³⁷ “A natureza, para a moral estoica, é sem dúvida também regra de conduta: a moral estoica ensina a seguir o dado natural, porque ele é obra do logos (...) O estoicismo se apresenta como uma religião do logos; deificou-o e presta-lhe um culto; assimila-o a Júpiter. Nossa lei é a Razão. E eis algo que convém bastante a uma filosofia moral, que nos prescreverá obedecer à voz de nossa consciência. Talvez não se possa encontrar melhor princípio em moral: mas, para os juristas, isso será geralmente pretexto para uma retórica vazia; quando um advogado se vir sem argumentos sólidos e precisos, invocará esse pretense direito natural da Razão...”. VILLEY, 2005, p. 468.

³³⁸ Em CÍCERO, De Legibus, I.5 efetivamente o Arpinate relembra que a natureza do direito é retirada da natureza do homem, que é movido por parcela do logos. Justamente esta parcela do logos que Cícero buscará inventariar nas “inclinações naturais” das quais nasce o direito, derivando e suas fontes do justo, sobretudo em De Officiis (I.4 ss). O nascimento do direito entendido enquanto tal para Cícero só advém dos homens (dotados de lógos) em suas associações. A natureza que faz a disposição em assembleias e cidades. Os laços que daí derivam vieram da natureza, e são o fundamento do direito (De Legibus, I.8).

³³⁹ “1.) Não é mais da natureza exterior que procede o direito, mas sim da ‘natureza do homem’, ou seja, de sua razão; por conseguinte, a razão substitui a natureza como fonte principal do direito. 2.) Disso resulta que o direito (ou, melhor, o justo) estará contido no conjunto das leis dispostas pelo espírito humano; o resultado do estoicismo, apesar das aparências, é um positivismo jurídico”. VILLEY, 2005, p. 472.

regras do justo e do injusto. Não estaríamos longe da lei do sábio que vinha de Platão: Cícero lhe dá forma especial por enquadrar o orador como fonte do direito, o homem que é sábio, que é filósofo, dispõe da razão e ainda está imbuído de auctoritas perante os demais. Deixemos que explique Villey esse “triunfo da lei” no estoicismo romano de Cícero:

Em Cícero, o ofício do jurista tende a se tornar bem mais simples: o jurista não tem de pesquisar tentando adivinhar o plano da natureza, pois a natureza não tem plano; a natureza não é um fim (a natureza é apenas, atrás de nós, uma causa eficiente, essa força que é a Razão). Não tem nenhuma necessidade de interrogar o mundo exterior: apenas se pede a esse jurista que obedeça aos mandamentos da razão, ou seja, às leis pretensamente oriundas da Razão na forma das quais o direito lhe seria dado de antemão. O direito identifica-se, portanto, com as leis. Aliás, mais do que de direito natural, como já notamos, Cícero fala de lei natural. Aristóteles nos dera a análise do direito (τὸ δίκαιον); Cícero, seguindo seus modelos, os moralistas estoicos (ou à imitação de Platão), nos dá um tratado De Legibus. O direito já adota nele a forma de um conjunto de regras, de uma cascata de leis racionais. Todas provêm da Razão, do logos de que participa a razão dos sábios³⁴⁰.

O estoicismo, pensa Villey, assim equipara a razão universal e sua lei natural a Júpiter: não podendo ser deuses, os homens, dotados de uma parcela menor desse logos, fazem nascer leis explícitas. Primeiro todos os homens têm noções comuns, que serão, mesmo que vagas, as fontes do *ius gentium*; num segundo momento, as noções mais elevadas, que se afastam do vulgo, e são proclamadas pelos prudentes (*mens ratioque prudentis*), de oradores, de homens dotados de auctoritas, que serão fontes do direito, criando leis precisas, fórmulas, relembrando os *mos maiorum*, os *pacta*, *tabulae*, *stipulationes* etc, todos mencionados nos tratados de oratória. O direito não se caracteriza por sua finalidade ou domínio, já que não é foco do estoicismo, que o coloca em mesmo patamar com a moral social: o direito caracteriza apenas esse segundo momento, quando o germe natural ganha sua forma completa em leis escritas, em costumes sancionados, em suma, em instituições “positivas”³⁴¹. A opinião de Villey é a de que as teses de Cícero – representativas do estoicismo no particular – passam a vingar com o humanismo moderno apenas; e deseja pôr à crítica a ideia tipicamente romanista de que essas leituras estoicas já estão presentes nas fontes clássicas do direito romano. Nada mais passariam, nas próprias palavras de Villey, do que concessão à moda filosófica entre a elite letrada romana³⁴².

³⁴⁰ VILLEY, 2005, p. 481.

³⁴¹ Para Villey, ao fazer o *ius* derivar de regras expressas, Cícero não poderia senão recair num “positivismo jurídico”, já que não indica ao jurista ou legislador nenhum método de descoberta que limite sua arbitrariedade, dado o caráter incerto do apelo à razão dos estoicos. É certo que Villey admite que de modo algum Cícero era voluntarista; contudo, já que buscara – mesmo que sem sucesso – um critério de justiça da lei acima do arbítrio dos indivíduos na natureza. Porém o fez – deslocando este conceito em relação a Aristóteles, caracterizando, para o autor, uma “perda de substância” no conceito.

³⁴² Michel Villey comenta algumas das passagens célebres do título primeiro Digesto (D.1.1.1; D.1.1.10; D.1.1.11; D.1.2.2; D.1.1.1.10; D.50.17.1), em todas para chegar a conclusão de que o conceito de *ius naturale*

Todavia, o filósofo se demonstra consciente da dimensão da questão³⁴³: vamos nos debruçar sobre os últimos argumentos expostos por Villey acerca do estoicismo. Mesmo tal ferrenho crítico admite que o tema está longe de ter sido esgotado e que, sem dúvida, de alguma maneira, o estoicismo não pode ser descartado como parte do pensamento jurídico romano³⁴⁴: sobretudo, adentrou no direito através dos pretores e dos jurisconsultos como nos testemunham enxertos significativos dos Digesta (começando por seu título um, De iustitia et iure). As concepções da natureza do homem e da lei natural lá estão, assim como de ius gentium; direito romano, especialmente o ius honorarium, diz Villey, passou a tender para o consensualismo e a busca da fides sob influência dos estoicos. Novamente será melhor deixar a própria pena do filósofo justificar sua contundente tese.

Em suma, não iremos negar que, até mesmo nas soluções do direito romano clássico, houve um afluxo maciço da moral do estoicismo. O direito romano, como dissemos, é feito de muitas peças soltas e heterogêneas. Cabe aos romanistas (não tenho certeza de que até agora eles tenham dado muita importância à questão) avaliar o peso exato dessas influências estoicas. Quanto a mim, continuo com a impressão de que elas são apenas acidentes e às vezes superficiais. São enriquecimento, às vezes simples enfeites, mas as fundações do edifício não me parecem ser estoicas. Ao contrário, constatamos uma inegável convergência entre a doutrina de Aristóteles e a estrutura do direito romano, ainda que em geral insuspeita. Como explicá-la? Será pelo fato de que alguns jurisconsultos, entre os quais talvez aqueles que lançaram as bases da ciência do direito, terem com efeito lido Aristóteles ou o que traziam de suas ideias diversos autores, quem sabe as seitas neopitagóricas ou as escolas de retórica? Será pelo fato de terem tido a sabedoria de pôr cada coisa em seu devido lugar, ou seja, de só utilizar a filosofia estoica na moral privada, lá onde ela era competente – continuando Aristóteles a ser o mestre para a filosofia do direito? Ou não seria antes pelo fato de que a formação do direito romano se deu espontaneamente, sem espírito de sistema, mas de uma maneira tão normal e tão natural que a excelente doutrina de Aristóteles se presta perfeitamente a dar conta dele? Todas essas explicações podem ter sua parcela de verdade: para nós, importam apenas os resultados. Quanto às fontes do direito romano, não nos deixemos desviar pelos desenvolvimentos teóricos do primeiro título do Digesto. Estão ali apenas para servir de fachada, como um pórtico acrescentado posteriormente. As introduções gerais de Ulpiano, de Pompônio ou de Florentino deram-se ao luxo, por condescendência para com a moda filosófica, de uma referência às ‘tendências naturais’ do homem, mas o direito romano não é extraído do estudo da ‘natureza do homem’ (...) Neste mesmo sentido, alguns jurisconsultos fizeram uso da expressão estoica *ratio naturalis*. Mas as soluções deles nem por isso são tiradas de uma ‘razão’ separada. Será o direito moderno que cairá no erro do racionalismo, e não o verdadeiro direito romano³⁴⁵.

Efetivamente o argumento de Villey reside em afastar substancialmente a experiência técnico-jurídica romana de qualquer origem estoica: seria somente a doutrina aristotélica que

(ou de *ratio naturalis*, presente em menor medida nestas fontes) não corresponde à doutrina clássica de direito natural e, portanto, não é autêntica filosofia do direito natural. VILLEY, 2007, pp. 59-68.

³⁴³ Também Villey está ciente da dificuldade de se analisar a questão “o estoicismo e o direito romano”, admitindo que não poderá abordá-la em todos os aspectos, pela complexidade dos princípios de um sistema tão grande quanto o romano. VILLEY, 2005, pp. 496-497.

³⁴⁴ VILLEY, 1991, p. 79.

³⁴⁵ VILLEY, 2005, pp. 500-501; 502.

daria conta do “direito natural”³⁴⁶. Mero ornamento dos fragmentos contidos nas Digesta de Justiniano, o estoicismo forneceu muitas introduções gerais a alguns manuais jurídicos romanos – na forma de citações pedantes e raramente assimiladas – mas, jamais foi, se pudermos nos utilizar de uma analogia, o pórtico do direito romano.

Tampouco estamos convencidos de que a influência do estoicismo sobre o conteúdo do direito romano tenha sido profunda: a confusão do objeto do direito com o objeto da moral não se deu realmente em Roma. É verdade que constatamos no direito romano da época clássica uma invasão da moral: muito se falou de *pietas*, de *fides* ou de *humanitas*; e pode ser que o pretor Aquilius Gallus tenha pretendido, com a criação da ação de dolo, sancionar o dever de sinceridade. Mas esse afluxo de moralismo permanece contido dentro de limites estritos. O jurista romano decerto leva em conta, quando se trata de decidir sobre o valor de um testamento, as relações de *pietas* que unem alguns parentes próximos, como, com efeito, é seu dever fazer. Mas a moral só ocupa aqui um papel auxiliar; ela não dita a solução para determinar quem deve ser o beneficiário da herança, o jurista romano leva em conta uma grande quantidade de outros fatores. (...) O jurista romano não se toma por um agente da moral; sua função não é a de coagir os contratantes a observarem essas regras morais, de promover virtudes de sinceridade, assim como tampouco de piedade filial ou de solicitude paterna: ele não submete o direito a tais regras morais. Também evita o erro que cairá o direito moderno de atribuir a sanção do direito a qualquer convenção ou qualquer promessa, e de fazer da vontade a essência e a lei do contrato. O direito romano não se deteve (pelo menos a título definitivo) no consensualismo. Não foi em Roma que o direito se viu reduzido a esses dois princípios de moral – o respeito às posses alheias e a observação das promessas feitas – e à sanção dos dois direitos subjetivos que lhes correspondem a propriedade e o crédito. O sistema romano é muito mais complexo e refinado!³⁴⁷

O filósofo do direito alcança assim a conclusão que lhe permitirá continuar sua história da filosofia do direito a partir do humanismo. Os verdadeiros princípios de direito

³⁴⁶ Na verdade, ao fixar os critérios constitutivos do “direito natural clássico” na filosofia aristotélico-tomista e com base nestes critérios desvanecer todas as outras correntes de pensamento sobre o ponto, não podemos deixar de notar a semelhança com que a própria pena de Aristóteles, em sua *Metafísica*, ao explicar a doutrina das causas tomando também por base seus critérios (ARISTÓTELES, *TA META TA ΦΥΣΙΚΑ*, A3, 983a ss). O que cumpre destacar é o seguinte: toda a filosofia do direito é analisada por Villey através das lentes da filosofia do fundador do Liceu: tanto as filosofias antigas (como as do helenismo), quanto as medievais (o pensamento franciscano, o pensamento nominalista etc.) e modernas (até Hobbes) só são analisadas por estes critérios. As “imperfeições” e “insuficiências” destas doutrinas surgem imediatamente à baila quando o intérprete opta por compará-las a um modelo de completude. Não há dúvidas de que qualquer sistema de pensamento filosófico pode ser por nós invocado para trazer críticas e reflexões a outros modos de pensar (não somos, neste sentido, escravos de um historicismo míope: as doutrinas de Aristóteles ou dos estoicos nasceram e respondem ao seu período histórico, mas não significa que dele não podemos nos fazer valer). Todavia, devemos evitar o outro extremo, sob pena de depreciar histórica e teoricamente as filosofias analisadas.

³⁴⁷ VILLEY, 2005, pp. 503-504. Importante ainda sua consideração seguinte: “Os humanistas do século XVI, imbuídos de estoicismo, e os romanistas modernos construíram um falso direito romano, racionalista, axiomático e de estilo geométrico – um direito romano em que o ‘direito real’ ou ‘pessoal’, a propriedade e o contrato, seriam peças fundamentais, quando o mínimo que se pode dizer é que essas noções não são enfatizadas no verdadeiro sistema do pensamento jurídico romano. Lemos o direito romano por meio das categorias que nos legou o humanismo. Embora há mais de um século se pretenda empregar um ‘método histórico’, ainda sofremos o efeito dessa obra deformadora. No verdadeiro direito romano, a filosofia estoica não ocupa um lugar essencial”. VILLEY, 2005, p. 505. Ainda que discordemos da interpretação apresentada quanto ao estoicismo, novamente, reputamos por louvável a acusação do filósofo: o direito romano por muito tempo foi analisado a partir de princípios, axiomas e esquemas mentais próprios do mundo moderno, descurado completamente de sua historicidade. Este alerta é ainda extremamente contemporâneo.

romano vieram de Aristóteles, e não do estoicismo; foi o direito da modernidade, a partir da leitura dos renascentistas, que se tornou totalmente vinculado ao estoicismo e suas outras características: racionalismo, legalismo, o homem dominador da natureza, a propriedade, a expansão, o contrato e consentimento; em suma, da “imagem falaciosa” que os romanistas modernos legaram do direito romano a partir de Doneau, Bodin, Althusius, Grócio e outros pensadores³⁴⁸.

Sintetizemos os pontos de crítica de Michel Villey: (i) o conceito de “natureza” ou *phýsis* da Física do estoicismo é materialista, sensualista e nominalista, assim vago, sem possuir causa final, impossibilitando a extração da ordem normativa; (ii) o individualismo, pautado por uma moral “pouco prática”, preocupada com a vida ética individual, que engessa a participação do homem na ordem política e jurídica; (iii) o determinismo advindo das noções de Destino e Providência. Ao filósofo tudo isso descamba em “positivismo jurídico”, entendido como um modo de proceder do direito alheio ao direito natural aristotélico, i.e. fundado na justiça particular prevista na natureza geral das coisas.

3.2. POSSÍVEIS RESPOSTAS DO SISTEMA ESTOICO: A POSSIBILIDADE DO DIREITO

Com o introito representado pela crítica de Michel Villey – sistematizada, como percebemos, em três grandes pontos – delineamos algumas das principais críticas que o estoicismo recebeu de seus contemporâneos e seus leitores sucessivos; demos destaque, sobretudo, ao que isso representa para a história do direito e para a filosofia do direito no estoicismo. No decorrer das próximas três subseções, lidaremos com esses três pontos de crítica trazidos à baila, em alguma medida, apresentando possíveis respostas que as fontes estoicas nos legaram. Ao final, na quarta e última subseção, apresentaremos nossas conclusões acerca do papel que recebeu o direito na pena dos homens do Pórtico.

³⁴⁸ Ainda que não de forma tão detida (e ressentida), Michel Villey também percebe nos juristas humanistas do século XVI a influência filosófica das outras duas principais correntes do helenismo, o ceticismo e o epicurismo. Para ele a consequência prática destas leituras dos cétricos feitas pelos modernos é que, desconfiando de todo o poder da busca e razão ou direito natural, tomou-se a defesa dos costumes judiciários ante ao direito natural, às construções pretensiosas das escolas. No mundo moderno, ver-se-ia tal fato nos juristas que acreditam que buscar o justo é arraigar-se com as soluções, leis e costumes. Quanto ao epicurismo, por sua faceta hedonista, Villey diagnostica a consequência – no plano da filosofia ou teoria do direito – de que o direito, como a moral, torna-se apenas instrumento do “cálculo utilitarista” do prazer. No epicurismo o conteúdo das regras de justiça não deriva do *lógos* como no estoicismo, e o sábio não tem nenhum papel de ditar o direito: a criação do direito epicurista, pensa Villey, deriva dos pactos, da vontade, porque deriva dos interesses e da busca de felicidade individual, afinando-se tal doutrina com o voluntarismo e com outra via ao “positivismo jurídico”. VILLEY, Michel, pp. 507-522 (ceticismo); 522-534 (epicurismo).

3.2.1. Primeira acusação: quanto à noção de phýsis e sua relação com o mundo histórico

O debate phýsis-nomos é antigo na cultura grega. A partir do século VI a.C. os primeiros filósofos elaboraram reflexões sobre a relação homem-cidade-cosmos, e sobretudo, com os sofistas no século V a.C., impulsionados pelo poder do lógos em regimes de isonomia democrática em Atenas. A partir de então, nómos e physis aparecem mais dissociadas. A physis ainda podia ser compreendida como uma ordem perfeita, regada de harmonia; a esfera do nómos, entretanto, deixa de ser divina e sagrada, oriunda da deusa Thémis, mas sim, das necessidades humanas, das ações e da sabedoria imperfeita dos homens. Não à toa, os primeiros sofistas preocuparam-se, em seus discursos, com a reflexão sobre a vida cívica e a atividade político-legislativa da pólis³⁴⁹. Com os sofistas, o debate se complexifica como nunca antes, inclusive pelos próprios acontecimentos de seu tempo, à dar vazão para novas teorizações. Os gregos não tinham mais diante de si um basileus cuja autoridade divina autorizasse a aproximação nómos-phýsis; de onde deveria ser retirada, então, o fundamento para a lei, e sua relação com a justiça? Nesse novo mundo, a competência da técnica de pensar, dizer e expor seus lógoi também teria uma nova importância fundamental e edificante para a vida cívica. Essa problematização trouxe à baila a noção de semelhantes (homoîos), justiça (díke) e concórdia (philía) em novo contexto, articulando-se à teorização (e ferrenha crítica dos sofistas) à pretensão isonômica da comunidade política³⁵⁰.

O Pórtico teve diante de si a questão lei-natureza e também precisou acomodar esses conceitos à sua maneira em seu sistema teórico frente a contextos históricos peculiares (tanto a dominação imperial de Alexandre quanto o contexto imperial de Roma). Não é de negar que se tornava cada vez mais nítida a separação do cotidiano e do campo político mesmo aos estratos mais aristocráticos das póleis gregas: e naturalmente, todos os filósofos do período preocuparam-se em dar novas respostas, frente a esse novo cenário, aos vínculos poder-cidadania e lei-natureza³⁵¹. Porém, os estoicos posicionam-se de modo a marginalizar o

³⁴⁹ O movimento sofista possuiu como principal palco a Atenas do século V a.C., no auge do seu poder político e de intensa atividade intelectual e artística. Os sofistas debateram praticamente todos os problemas formulados em filosofia: teoria do conhecimento e percepção; epistemologia, a natureza da verdade e a possibilidade de discernir o real ou verdadeiro; a relação entre linguagem, pensamento e realidade; a sociologia do conhecimento e a abordagem antiprimitivista; a filosofia política e ética, o conceito de justiça (por meio da controvérsia nomos-phýsis), o problema da sanção, a finalidade da educação na sociedade, a discussão da virtude na teoria da sociedade. Como ocorreu com a doutrina dos estoicos, quase nada restou dos escritos destes pensadores: a maior parte dos registros vem pela pena de Platão, um de seus principais antagonistas filosóficos (e origem também de uma série de imagens negativas que se cristalizaram acerca deste movimento). KERFERD, 2003, pp. 9-30.

³⁵⁰ GAZOLLA, 1999, pp. 25-37.

³⁵¹ GAZOLLA, 1999, pp. 38-39.

questionamento dos sofistas: afirmam que os homens são iguais por natureza, demonstrando isso num conceito dogmático de *physis* e de *lógos*, do qual a normatividade deriva. A *physis* ganha força enquanto campo separado do poder exercido pelos homens através do *nómos*. Com isso, a diferença entre as leis naturais e as inconstantes e imperfeitas leis humanas tem novo reforço. A tarefa à frente seria justamente demonstrar tais princípios.

Precisamos retomar alguns pontos da doutrina estoica, apresentada em pormenor no primeiro capítulo deste trabalho. A natureza dos estoicos é um todo ordenado (*tón hólon kósmon*), um ser vivo animado e racional por si próprio (*zôon ònta kai empsychon kai logikón*); o Destino (*Heimarméne*) tudo conecta por meio de uma rede causal³⁵². A lei natural comum (*koínos nómos*) é, portanto, dogmática na forma de uma lei divina e natural com princípios constitutivos de todos os seres de forma universal. O justo (*tò dikaíon*) se dá pela natureza e não através da convenção dos homens, pois é uma lei (*tón nómon*) da reta razão (*órthon lógon*)³⁵³, uma natureza totalizante que abraça todas as particularidades³⁵⁴. Guido Fassò afirma, nesse mesmo sentido, que é precisamente o estoicismo quem cria a primeira formulação precisa de uma doutrina do “justo por natureza”, do direito natural³⁵⁵, a partir de sua notação de lei oriunda da reta razão (*lógos alethés*, *lógos orthós*), identificando essa lei com a realidade divina ela mesma, com a natureza das coisas. Lei da vontade natural divina; lei universal e espalhada por todo o cosmo; lei que, natural, é ela mesma fisicamente necessária, e por isso comum a todos os seres e captável pelos homens devido à sua razão. Essa mesma definição estoica de lei, advinda de Crisipo, aparece de modo fugaz nas *Digesta* através de Marciano³⁵⁶.

Se por um lado, todas essas afirmações sobre a *physis* e o cosmo situam-se no ser, não por isso, a comunidade dos homens – no campo do dever-ser – foi ignorada pelo Pórtico. Os estoicos expandiram os princípios físicos e lógicos para alcançar a teoria da linguagem (uma só *koiné*) e da política. Com uma exposição dogmática da natureza e de sua *Kosmopolis* (substituindo o ideal da *Polis*), os estoicos se propunham – cientes da enormidade da tarefa e

³⁵² A *phýsis* recebe, portanto, uma ampliação em seu sentido, o que radicalmente a distingue de uma natureza mecanicista como a dos epicuristas. Esta ênfase no conceito de natureza ordenada também se dava na obra de Platão, mas com sentidos e contornos diversos no *Timeu* (PLATÃO, *Timaeus*, 28a-c), obra em que se destaca o conceito platônico de “demiurgo” (*δημιουργός*, *dêmiourgos*). Com os estoicos, a natureza também é divinizada, mas sem a presença das mesmas divindades míticas da mitologia tradicional, e sem o recurso demiúrgico platônico: é um divino abstrato, sacro, em uma eterna normatividade e ordem. A *phýsis* torna-se o baluarte principal para o argumento da universalidade (e igualdade) dos homens: o *lógos* que permeia o modo de ser e agir dos seres é idêntico a todos os homens, pois todo homem é *logikós*.

³⁵³ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.128.

³⁵⁴ SVF, I.36, 175; II.634, 1132; III.4, 308, 314, 326, citados anteriormente no primeiro capítulo deste trabalho.

³⁵⁵ FASSÒ, 2001, pp. 82-84.

³⁵⁶ D.1.3.2.

da perplexidade que geravam – à integração entre campos antes cindidos teoricamente: natureza e lei, homem e divino. A intenção não era ingênua: por meio dessa base dogmática sobre a natureza, expandiram as consequências para o campo ético-discursivo e desnudaram valores assentados historicamente que já não consideravam adequados diante do quadro de sua época³⁵⁷.

3.2.2. Segunda acusação: quanto ao imobilismo e o “individualismo” estoicos

A pecha de doutrina individualista chegou cedo ao estoicismo: de certo modo, já seu fundador deve ter sofrido com ela perante seus críticos filosóficos. Como salientamos no capítulo primeiro deste trabalho, Zenão aprofundou – na teoria e, pelas notícias, na prática de sua vida – uma forma de pensar o homem e o mundo numa “individualidade universal”: indivíduo não entendido no teor subjetivo moderno, mas na aposta da força decisória interior de aceitar seu lugar na própria ordem e na crença de que, ao mesmo tempo, o homem singular é desdobramento de uma universalidade dos homens. O estoicismo pensa o indivíduo, porém, sempre inserido numa rede maior de conexões que, ao final, conecta todo o universo.

Para Zenão, portanto, não importava que fosse grego ou fenício: ao final, todos seriam cidadãos do mundo. Tradicionalmente interpretam-se essas notícias e doxografias como faz Villey: um sinal antecipado de uma filosofia antes preocupada com regras de conduta internas totalmente independentes do mundo externo e alheias a ele, mormente aquele da política. Pode-se demonstrar, ao contrário, que a postura estoica antiga antes faz uma crítica à situação vigente, ainda que pela via inversa, desconfiando dos governantes e do mau uso dos ensinamentos dos sábios³⁵⁸. Podemos nos utilizar de uma consideração de Andityas Costa acerca desse mesmo estereótipo filosófico, concordando com o autor neste tópico:

Sem dúvida, o estertor da pólis grega e a desilusão que tal fenômeno produziu nos espíritos são dados fundamentais para a compreensão da doutrina do Pórtico, mas tal não significa que no estoicismo a liberdade seja apenas e tão só interior, assertiva que talvez seja válida para Epicteto, mas não para os estoicos gregos e médios, autores que propõem projetos políticos arrojados nos quais a liberdade política está na ordem do dia. Com efeito, os estoicos gregos não demonstram qualquer resignação diante da falência da pólis e da emergência dos impérios que, surpreendentemente, servirão para garantir a liberdade, como perceberão os romanos sob o comando dos Antoninos. Fato é que a reflexão sobre a liberdade, seja ela no

³⁵⁷ GAZOLLA, 1999, p. 47: “As considerações dos fundadores da Stoá apontam para a construção de um novo homem que possa estar em consonância com o cosmo e seja um ser cosmopolita, cidadão do cosmo. Sua cidade será, então, a Cosmópolis, o mundo sem fronteiras individualizadas. Modifica-se a teoria sobre a cidadania em função de uma reflexão ímpar sobre o modo de ser do cosmo e do homem. A ordem do todo deve expressar, para um estoico, a união homem-natureza-lei-cidade”.

³⁵⁸ GAZOLLA, 1999, pp. 47-58.

interior, ou seja, no que se relaciona à sua faceta política, apenas ganha força na Grécia devido aos estoicos³⁵⁹.

O “individualismo universal” dos estoicos tem um modo particular de lidar com o homem: busca preservar a singularidade de um homem que é, simultaneamente, cidadão cosmopolita. Podemos analisar a proposta da Politéia de Zenão, com suas raízes cínicas – e o desenvolvimento das noções de *nómos* e *physis* – e, segundo a doxografia, em contraponto com a Politéia de Platão. A oposição é bastante clara: Zenão não aposta no discurso da historicidade, da relatividade das leis, enxergando aí o reduto da desigualdade artificial, o desconhecimento da verdadeira orientação cívica³⁶⁰, no que até então certamente concordaria com Platão. Ao contrário: dispõe de uma natureza unificada, divina, lógica e normativa, quando a lei dos homens serve à igualdade da lei natural³⁶¹.

Difere Zenão na sua ideia de que o homem seria o cidadão de uma grande cidade, de uma grande Politéia a virar Kosmopolis; o cidadão ideal é o diligente, o *spoudaíos* (em oposição ao vil e insensato, o *phâulos*). O diligente é aquele que pratica a virtude, por oposição aos vis homens que praticam apenas o vício³⁶²; o diligente seria assim o sábio, aquele que não cai em desgraça, não se engana, apresentado por vários adjetivos (zeloso, ativo, diligente, ágil, sensato, virtuoso, respeitoso, piedoso, majestoso, afortunado; assim como o insensato é também desprezível, vil, indolente, inepto, insensato, indisciplinado, grosseiro). É claro que esse *spoudaíos* só poderia ser um sábio, e o sábio é antes um paradigma do que verdadeiramente um homem de carne e osso. Pois o sábio já conhece a virtude, orienta-se apenas por representações catalépticas, já está em conformidade com a natureza e o *lógos*, já é feliz nos ditames da lei natural. A Kosmopolis final seria, pois, uma cidade atópica, uma cidade ainda não existente aonde não já não há diferença entre livres e escravos, gregos e bárbaros, homem e mulher, parentes e desconhecidos; na cidade

³⁵⁹ COSTA, 2009, p. 220.

³⁶⁰ SVF, I.146, 259, 262, 266, 268; II.1130, III.237.

³⁶¹ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.128; SVF, II.528, 912; III.308, 309, 311, 327. Destaque-se ainda CÍCERO, de *legibus*, II.11 (= SVF, III.318): “Therefore, just as that divine mind is the supreme Law [*summa lex est*], so, when [reason] is perfected in man, [that also is Law; and this perfected reason exists; in the mind of the wise man; but those rules which, in varying forms and for the need of the moment, have been formulated for the guidance of nations, bear the title of laws rather by favour than because they are really such. For every law which really deserves that name is truly praiseworthy, as they prove by approximately the following arguments. It is agreed, of course, that laws were invented for the safety of citizens, the preservation of States, and the tranquility and happiness of human life, and that those who first put statutes of this kind in force convinced their people that it was their intention to write down and put into effect such rules as, once accepted and adopted, would make possible for the, an honourable and happy life; and when such rules were drawn up and put in force, it is clear that men called them ‘laws’. From this point of view it can be readily understood that those who formulated wicked and unjust statutes for nations, thereby breaking their promises and agreements, put into effect anything but ‘laws’. It may be clear that in the very definition of the term ‘law’ there inheres the idea and principle of choosing what is just and true [interpretando inesse vim et sententiam iusti et veri legendi]”

³⁶² DIÓGENES LAÉRCIO, VII.32-33; SVF, I.216, 259; III.567.

cosmopolita os templos não são mais necessários, pois cada indivíduo preserva em sua interioridade a religiosidade, a conexão à natureza divina de Zeus.

O particular, seja qual for, é ele próprio expressão do universal, é expressão do lógos que está em todo o cosmos; a vida cotidiana e prática do homem histórico deveria ser transformada a partir dos ensinamentos teóricos sobre a natureza (fonte da ética, coisa que nem os estoicos romanos negaram). O ofício do estoico seria, pois, pedagógico: de modo bem argumentado a demonstrar como seguir a vida cotidiana – e existiria algo mais cotidiano para um cidadão romano que o próprio direito? –, tendo por parâmetro a natureza racional.

Essa visão inaugural do estoicismo foi duramente taxada de utópica por críticos como Plutarco, Estobeu e mesmo Diógenes Laércio. Acentuamos, no entanto, seguindo Rachel Gazolla no ponto, que não devemos ler o discurso da Stoá de maneira literal, ou, de fato, não sairemos mesmo de uma imagem dogmático-utópica distante dos homens históricos, distante da política. Sem dúvida, não é equivocado dizer que os estoicos não se assemelham a revolucionários – no entanto, eles são tão apolíticos quanto seriam os pré-socráticos, cínicos e sofistas, se assim os considerarmos. A Politéia de Zenão certamente não é “política”, no sentido de que nem Zenão nem os demais estoicos pregaram explicitamente a modificação do status quo dentro das instituições políticas do período em que viveram. Daí a tradição moderna de ler o estoicismo como uma filosofia “ética” em exclusão ao “político”. Esta não era, necessariamente, a visão do filósofo da Antiguidade, quando “ética” e “política” não podiam ser separadas entre si, ao menos, não de todo, muito menos de modo apressado.

O território político da visão da Stoá não é um partido ou uma magistratura, mas o próprio mundo e a ordem cósmica. As regras institucionais, as assembleias e os partidos fazem parte do pluralismo histórico e contingente: os estoicos, por sua vez, fundamentam a questão ético-política na própria natureza. É verdade, como dizia Crísipo, que todas as constituições e leis do mundo real são falseadas³⁶³; o Pórtico, porém, não encerra suas considerações nesse pessimismo. A mera existência de formas de instituições e leis deixa a entender que há um propósito para todas elas na economia da criação divina; de fato, não existem quaisquer evidências de que o estoicismo condenasse qualquer sistema político-jurídico por si só, ou, muito menos, a atividade no mundo humano³⁶⁴. Neste sentido, sintetizou o historiador Peter Brunt:

³⁶³ SVF, III.324.

³⁶⁴ BRUNT, 2013, pp. 286-291; 304.

Their Utopias brought opprobrium on the authors and were discarded by their successors. Dreams that ignored the actual conditions of social and political life neither had nor deserved any influence. But it would be unfair to suggest that they constitute the chief contribution of the old Stoics to political thought. For that we must look to the implications of their fundamental view of the world. In their creed all being is transfused and directed by a divine substance, which has designed the world in part for the benefit of men. This substance is equated with the law that determines all that occurs in the world, and also prescribes how a man can achieve his own good, which it constrains him to seek. That good consists solely in the possession of virtue. But virtue requires a man to do his best to secure material things which have a subordinate value both for himself and for other men with whom he is connected (...) Social and political organizations tend to fulfil this purpose, and good men are therefore to serve the communities to which they belong, though as justice and beneficence are for all fellow men, they also have obligations to those who are outside their own communities³⁶⁵.

Voltemo-nos, por exemplo, ao ideal de “sábio” estoico – o verdadeiro morador da cosmópolis zenoniana –, que guardou certa inteireza por toda a história do estoicismo. A noção de cidadão virtuoso da Politeia de Zenão carrega algumas dessas características físicas e psicológicas; no entanto, é uma construção exterior à historicidade, tolhida e inferida a partir das teses físicas da doutrina. O *spoudaios* de Zenão conserva o teor divino do *asteios* e do *aristos* que outros pensadores imaginavam, mas ele só poderia habitar na Cosmópolis do sistema estoico, uma cidade que não é destinada a existir como uma cidade histórica; essas são simples adjunções à lei da natureza, adjunções à Cosmópolis³⁶⁶. A construção de Zenão é, sim, um modelo ideal: seu fim é pedagógico, e não de efetivação histórica. De forma aparentemente paradoxal, Zenão utilizava-se astuciosamente da utópica Cosmópolis de sua Politeia para conscientizar o homem histórico das limitações e da indigência das cidades históricas; nesse sentido, ainda que pregando uma utopia, pode-se plenamente interpretar o estoicismo antigo como uma doutrina com desejo de conscientização. É uma via tortuosa, mas, ainda sim, persuasiva, na qual o filósofo tem a tarefa de, por meio da dialética e da retórica – ou seja, das *lógoi*, por meio do seu *lógos* – expor um modelo de *physis* dogmática e paradigmática, fundante de uma nova alma, uma nova consciência e um novo homem; pela via indireta, os homens tomariam consciência das insuficiências e falsidades de suas próprias instituições ao direcionar o olhar para esse modelo utópico da Cosmópolis³⁶⁷.

³⁶⁵ BRUNT, 2013, p. 94. Para o historiador, o pensamento político e o modo como ele tem efeitos sobre a conduta dos homens é uma marca forte do antigo estoicismo, do estoicismo médio de Panécio e dos primeiros estoicos romanos. Tanto é, afirma o autor, que a distinção entre os estoicos (principalmente os romanos, no período mais tardio do estoicismo) em suas ações na vida prática (pensemos aqui em Sêneca, Rufo ou Marco Aurélio) é enganosa. Todos os estoicos, em bloco, distinguem-se dos demais homens, independentemente de suas posturas individuais, pela convicção filosófica de que suas ações estão em harmonia com a ordem do universo, com sua disposição e regramento.

³⁶⁶ SVF, III.323.

³⁶⁷ GAZOLLA, 1999, pp. 68-76.

Guido Fassò vai à mesma direção que Gazolla: os estoicos, conscientes de seus papéis como meros homens, estavam cientes de que toda a sua atuação ética e política só poderia ocorrer no mundo histórico. A legislação, a atividade pública, o direito eram todas as vias – na verdade, as únicas vias possíveis! – do homem comum de exercer seu papel no centro das coisas por meio da razão que lhe é inerente. Sem jamais poder se tornar efetivamente um morador da Politeia cosmopolitana de Zenão, os estoicos não possuíam, na verdade, nenhuma outra alternativa lógica: é na vida mundana, com suas normas imperfeitas e humanas, que se encontra o palco moral e se exercitam as ações tendentes à virtude, praticadas sempre no mundo da vida.

Ma ciò che di queste dottrine politiche stoiche a noi qui interessa è che al centro del loro razionalismo sta l'idea di una legge universale appunto razionale: è infatti ad essa che i 'saggi' obbediscono, ed è per conseguenza ad essa che debbono conformarsi le leggi positive dello Stato ben governato. L'etica e la politica stoiche sono essenzialmente giusnaturalistiche; e se nel giusnaturalismo è sa anche l'esigenza, che non è certamente astratta, del controllo della ragione sulla vita politica e sulla legislazione positiva. Che questa idea di una legge suprema dettata dalla retta ragione non fosse un'astrazione estranea alla storia lo dimostrò la sua fortuna: l'efficacia storica di questo aspetto del razionalismo etico stoico è stata infatti immensa; come a suo tempo vedremo, l'idea stoica della legge naturale espressa dalla ragione si trasmetterà al pensiero romano³⁶⁸.

Talvez resida nisso o principal contraponto a uma crítica demasiadamente apressada do estoicismo, de suas “utopias”, da figura do “sábio” e da cosmopolis ideal, em suma, da condenação de que o estoicismo vira as costas para o mundo real. Não apenas Zenão na Grécia, mas também as admoestações de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio chamavam a atenção dos néscios – os homens de carne e osso, frutos do histórico – para a indigência, as injustiças e os limites das próprias edificações humanas: não com intento derrotista, jamais voluntarista, mas de modo a inflacionar as esperanças ou, pelo menos, a consciência de que algo melhor poderia – e deveria naturalmente – ser possível, dentro da ação do mundo cotidiano. A dogmática phýsis e o papel do homem na ordem das coisas são colocados na pauta do discurso filosófico estoico não com derrotismo, apenas para menosprezar a pequenez dos negócios humanos: mas, para alertá-los da leitura equivocada acerca de como as coisas são, funcionam e se harmonizam com a natureza³⁶⁹.

³⁶⁸ FASSÒ, 2001, pp. 86-87. Façamos alguns arremedos à citação de Fassò: não entendamos nem a palavra “Estado” tampouco “jusnaturalismo” nos sentidos modernos dos vocábulos, compreendendo-os, em sentido mais genérico, como o modo de organização política antiga (no caso dos gregos, a polis) e uma doutrina de direito na qual a natureza possui papel relevante na normatividade, mas não necessariamente hierarquizado, nem fruto da razão humana (e sim da razão natural).

³⁶⁹ “Imaginar uma cidade que não seja a vivenciada, ou futuramente vivenciável, é criar um topos negativo. Sem limites, sem arquitetura, sem moeda, sem as diferenças habituais entre ricos e pobres, homens e mulheres, a

Por meio do lógos, o campo de ação do filósofo é o de expor essa natureza universal dogmática – bem como sua lei racional da natureza, divina – e as particularidades das naturezas singulares, para que o homem torne-se cômico em suas ações da escolha da totalidade e da virtude, voltando-se contra os males de que padece. Se, por um lado, temos os dois planos – o dever-ser e o ser –, a utopia estoica antes ilustra o mundo da Cosmópolis para, em seguida, concentrar suas atenções no mundo do ser e das ações. Zenão não propunha um caminho ético para que se efetivamente alcance o status de spoudaíos, de sábio; a indicação moral não está no futuro de um caminho a ser seguido, mas na ação moral do tempo presente da physis, do homem que constantemente exercita suas ações segundo a própria condição ontológica. O tempo eleito pelos estoicos para assentar suas teses físicas, éticas e lógicas é, na verdade, o presente atemporal, o presente como instante fugaz (o aion).

Diferentemente dos epicuristas e de seus antecessores cômicos, os estoicos jamais pregaram o menosprezo pelo interesse das coisas públicas e políticas: ao contrário, desde a Grécia, mas principalmente em Roma, ser um estoico significava observar seu dever para com a comunidade. Sêneca e Cícero asseveram que, apenas em casos muito excepcionais, o filósofo poderia abdicar desse dever³⁷⁰. Os estoicos helênicos e romanos se inseriam no mundo, verdadeiros seres de natureza sociável (physei koinônikos)³⁷¹.

A experiência do estoicismo romano é tanto mais rica nesse quesito, fornecendo exemplos de estoicos que colocaram em prática os ensinamentos advindos desde o antigo Pórtico. Homens como Cícero, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio estão repletos de indignação

Stoa quer, pela inviabilidade prática da teoria, conscientizar o homem histórico de sua própria indigência, de suas falsas instituições, dos sufocantes limites e injustas diferenças que a edificação das cidades carrega na história. Parece ser essa a finalidade e astúcia das utopias: criar uma consciência inflacionada de esperanças, mostrando a cada um o que ele quer e não tem; dar a dimensão de sua importância para fazê-lo olhar para a própria indigência. Poder-se-ia dizer que, em vez da ironia socrática como meio destruidor para avançar no conhecimento, a Stoa utiliza-se da ambígua dor da indigência como meio destruidor para conscientizar. Há muitos modos de persuasão, e um deles, tortuoso é verdade, apresenta-se violento quanto às denúncias dos erros vividos e dogmático quanto à sua correção. Assim fazendo, a Stoa desperta a consciência dos ouvintes para o que a realidade não pode dar em virtude dos profundos desvios institucionais que apresenta. Ao mesmo tempo, abre novas perspectivas para a ação que visa transformar a cidade denunciada, apesar de não dar – e não poderia nem pretenderia – o instrumental prático para isso. Trata-se de uma transformação pela via pedagógica, informadora das ações. Esse jogo persuasivo é uma arte, e no caso é nomeada dialética e retórica. Por meio do conhecimento de como usa-la, é possível engendrar tal discurso tendo ele seu demiurgo: o filósofo. Entretanto, aquele que quer conscientizar para transformar, se isto for possível, expõe uma physis paradigmática fundante do dever-ser, porque tem a ‘vidência’ de uma nova psyché e de um novo homem. É exatamente isto que Zenão explicita em sua Politéia; e, curiosamente, alguns intérpretes, levando ao pé da letra a possibilidade de realizá-la historicamente, criticam o fundador da Stoa pelos excessos de suas absurdas e arrogantes proposições. Ora, há uma estrutura dual clara na Politéia: de um lado, o cidadão perfeito, na e da cidade perfeita, que segue a ordem perfeita da natureza; de outro, seu contrário, o phaulos, pleno de males, um anticidadão”. GAZOLLA, 1999, pp. 72-73.

³⁷⁰ SÊNECA, De otio, III.2-3; CÍCERO, de re publica, I.6.

³⁷¹ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.123.

e renúncia, criticando os tiranos, ridicularizando o vulgo e os poderes seculares³⁷². A Stoá imperial enfatizava a tese de que o ser humano como naturalmente sociável para dela extrair outras consequências³⁷³. Cícero ensina que o instinto gregário, comum na natureza, é particularmente intenso nos seres racionais e leva à constituição de amizades, famílias, regimes políticos, tratados e cidades; em mesmo sentido, Marco Aurélio exigia que as ações individuais refletissem na sociedade³⁷⁴. E disso extraíram a consequência básica: a governança deve ter em vista o bem comum indistintamente, pois a espécie humana é uma só³⁷⁵. Na necessidade de coadunar essas duas realidades, liberdade individual e vida em sociedade, Marco Aurélio resumiu: cresce-se no mesmo tronco, mas não necessariamente nos mesmos princípios³⁷⁶. Aos estoicos, na verdade, não havia contradição entre os interesses do indivíduo e os de sua comunidade enquanto os homens tenderem sua vida a uma conformidade com a natureza: ambos os aspectos são virtuosos³⁷⁷. Concordamos nesse particular com a constatação de Andityas Costa: poderemos aludir a um individualismo estoico nos termos, tão somente, de um “individualismo moderado” e, certamente, não moderno³⁷⁸: o cidadão não possui primazia absoluta como sujeito (como veremos no pensamento moderno, sobretudo, no pensamento liberal e das atuais demorações liberais), porém, não se identifica tão somente como uma parte da engrenagem da organização política.

A obra de Sêneca é particularmente ilustrativa. Em sua juventude, ele foi exilado pelo imperador Cláudio por sua postura independente e tendencialmente crítica, sob a acusação de adultério com uma das princesas da casa dos Césares. Anos mais tarde, em um esplendoroso elogio constante em um de seus tratados, Sêneca confunde a noção de “liberdade” com a vida do estoico Catão³⁷⁹: por detrás desse elogio, há um inegável conteúdo altamente contestatório, principalmente, em tempos de Nero. No fim da vida, quando já não mais se entendia com

³⁷² Daremos um exemplo. Ficou famosa nos tempos de Nero a famosa “resistência senatorial” à tirania dos césares que, não à toa, contou com os mais famosos estoicos do seu tempo, como o estoico Thraseas Petus, do qual praticamente não temos escritos. Inicialmente esta oposição se contentou com as glorificações do tiranicídio de César (enaltecendo figuras como Brutus, Cássio, Catão). Muitos destes foram perseguidos, condenados e assassinados por Nero; o próprio Thraseas seria alvo de um processo por lesamajestade; Vespasiano mandou matar o estoico Helvídio Prisco, genro de Thraseas, e nos tempos de Domiciano foi condenado o estoico Aruleno Rústico por enaltecer publicamente Thraseas e Helvídio Prisco. Todo o período entre a dinastia júlio-claudiana (após Augusto) e a dinastia dos Antoninos foi marcada pela tensão entre os imperadores e o Senado, e pela ausência de uma legitimidade imperial (apontada pelos próprios senadores e pelos filósofos estoicos). TACITO, *Annales*, XVI.21-29, 32-35; *Historiae*, II.91, VI.1-5. SUETÔNIO, *Vita Neronis*, XXXVII. Conferir ainda comentários de COSTA, 2009, pp. 204-207.

³⁷³ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, V.16.

³⁷⁴ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, IX.23.

³⁷⁵ SÊNECA, *Ep.*, XCV.

³⁷⁶ MARCO AURÉLIO, *Meditações*, XI.8.

³⁷⁷ CÍCERO, *de officiis*, II.73; III.23-24; MARCO AURÉLIO, V.22; VI.54.

³⁷⁸ COSTA, 2009, pp. 250 ss.

³⁷⁹ SÊNECA, *De Constantia Sapientis*, II.

imperador, Sêneca denunciou em suas muitas cartas os crimes que eram cometidos³⁸⁰: o filósofo concluiu que, assim como as antigas Atenas ou Cartago, nem a sua Roma era cidade propícia para acolher os filósofos.

Epicteto também tem em sua obra um espaço considerável para o flagelo e a morte que foram reservados a muitos filósofos do seu tempo, particularmente durante a época do imperador Domiciano. O exílio, a tortura e a morte não são nada, já que estes filósofos morriam como homens livres. A princípio, vemos aí uma abstenção, uma mensagem para que suportemos. Para os homens do Pórtico, sua resistência não é resignação, mas grandeza de alma. Nas ações morais práticas dos estoicos, não é a “resignação” o termo final (como se fosse uma fuga pessimista), e sim, o ponto de partida para uma consciência efetivamente livre de si e do todo racional cósmico³⁸¹.

Notemos as particularidades históricas. Uma vez em Roma, a posição política da velha Stoá muda da projeção política utópica e dos conselhos a governantes ou revolucionários para legitimar o nascente Império da República Romana. Há um período de lenta e complexa transição entre o ativismo político e certo “conservadorismo”³⁸² dos estoicos romanos, como o de Cícero e do círculo estoico de Cipião. Tomemos como exemplo o período que vai da

³⁸⁰ SÊNECA, Ep., XCV.30-31.

³⁸¹ “O ‘abstém-te e suporta’ dos estoicos não se resolve em uma filosofia pusilânime e submissa ou na negação da validade dos problemas deste mundo. Trata-se de um dos estágios da educação estoica graças à qual o homem aprende a controlar a si próprio e a assenhorear-se do destino enquanto ser autônomo. Desconsiderando a exterioridade e a multiplicidade do mundo fenomênico, o estoico concentra-se em si e no fundo de seu ser encontra a centelha do lógos que irmana homens e deuses: a razão, que é também a liberdade na sua forma mais pura. Todavia, o processo de autoconhecimento – que equivale à autolibertação – não assume feição solipsista na Stoá. O estoico não se isola dos outros eus, como faz o cético. Este entende que a subjetividade absoluta na qual julga estar imerso o impede de vislumbrar critérios universalmente válidos de verdade e de moralidade, só lhe restando uma única atitude íntegra: o silêncio e a retirada para o tonel de Diógenes. Já o estoico, liberto pela compreensão da natureza divina do eu, participa ativamente do mundo do qual ele saber ser partícula essencial”. COSTA, 2009, pp. 211-212.

³⁸² Andityas Costa se utiliza da expressão “conservadorismo crítico” para caracterizar os estoicos romanos (em oposição ao que chama de “ativismo político revolucionário” dos primeiros estoicos gregos). Utilizaremos somente em parte o mesmo termo, chamando a atenção para o fato de que as alcunhas conservador e revolucionário, na filosofia política moderna, não é necessariamente aquela dos romanos. Empregaremos o termo em sentido mais genérico: a posição conservadora é aquela que, por oposição à posição dos progressistas, desconfia e frea o pensamento sobre a mudança (a posição de um revolucionário é um extremo do progressista; assim como reacionário seria o extremo do conservador). Nessa acepção do termo, consideramos inadequado, mesmo para os fundadores do Pórtico, a alcunha de “revolucionário”, mesmo diante da possibilidade de uma leitura política mais dinâmica e viva de suas obras. Já romanos como Cícero, sem sombra de dúvidas, nem mesmo poderiam ser considerados progressistas na acepção dada a essa palavra: os estoicos romanos eram em boa parte oriundos dos membros aristocratas da República e Principado e, por isso mesmo, tenderam historicamente, em política, às posições que confirmassem seu status quo. O estoicismo certamente não foi a única ferramenta possível para tais justificativas das oligarquias romanas, porém, torna-se mais um deles. A questão é complexa: não é que a mudança, para todos os intelectuais romanos, seja sempre nefasta (e, se assim o fosse, não veríamos um Tito Lívio exaltando as conquistas graduais da constituição de Roma nos primeiros três livros dos seus *Ab Urbe Condita libri*). Contudo, de um modo geral, os intelectuais romanos eram avessos a um pensamento centralizado e direcionado para mudanças progressistas efetivas a demonstrar, por exemplo, a firme oposição aristocrática capitaneada pelo Círculo dos Cipiões às reformas propostas pelos dois irmãos Graco.

proposta da lex agraria pelo tribuno da plebe Tibério Semprônio Graco (133 a.C.) e o suicídio do igualmente tribuno, seu irmão Caio Semprônio Graco (121 a.C.). O que importa perceber é que nesse conturbado século da República – quando o estoicismo alcança Roma –, as propostas políticas dos Graco (que dividiam o quadro político romano) foram ora atacadas, ora defendidas, por diferentes filósofos adeptos do estoicismo, já que ambas as posições acreditavam apresentar a real expressão da doutrina da Stoá³⁸³. A causa de Tibério Graco chegava até mesmo – contrariamente ao que ocorreria numa filosofia de individual resignação ética – a dividir a opinião dos estoicos. A certa altura do *De Officiis*, Cícero compara o assassino de Tibério, Publius Nasica, com o próprio Cipião Africano, por ter livrado a res publica de uma ameaça interna³⁸⁴. Na perspectiva oposta de outro estoico, Blossius, as causas de Tibério não feriam a equidade, antes, realizavam-na: a correção de certas desigualdades entre plebe e escravos, a redistribuição dos lotes do *ager publicus*, entre outras das iniciativas que feriam de morte as intocadas prerrogativas da aristocracia romana, todas também puderam ser defendidas pelos estoicos³⁸⁵. As fontes que chegaram até nós parecem deixar clara a vitória de Panécio e Cícero: defendia-se e legitimava-se a nova ordem, ao invés de criticá-la de modo velado como fizeram Zenão ou Crísipo³⁸⁶.

Porém, saliente-se, a resposta do estoicismo apresentada nesta subseção não está sendo dada para os diferentes posicionamentos políticos de seus filósofos, e sim, para a alcunha de uma filosofia da resignação, da submissão à tirania. Parece bastante claro que não se trata disso: da moral de Sêneca à justificação ciceroniana, passando até mesmo pelas exortações deprimidas do imperador Marco Aurélio, percebemos que os estoicos romanos continuaram firmes na posição original de sua escola em se manterem ativos no mundo da vida. É certo que os romanos imprimiram suas próprias características – como, em Cícero, o respeito aos *maiores* e ao *ius civile* – ao sistema: sem perder, contudo, a fecundidade de ação na vida política e jurídica. Para os estoicos romanos, o homem pode e deve, em todas as coisas que

³⁸³ Fragmentos e conjecturas nos revelam a participação do colega, e talvez professor de Tibério, o filósofo estoico Boossius de Cuma, que fora amigo de Antípatro de Tarso, tinha boas relações na família de Múcio Cévola e representava, contrariamente a Panécio de Rodes (e sua “mudança de rumos conservadora”, nos termos do autor supra citado), uma visão ortodoxa do estoicismo que propugnava reformas sociais e condenava o imperialismo. COSTA, 2009, pp. 215 ss.

³⁸⁴ CÍCERO, *de officiis*, I.76; II.43.

³⁸⁵ Até mesmo Panécio concordava que os bens comuns deveriam ser utilizados em proveito de toda a comunidade, CÍCERO, *de officiis*, I.2. A diferença entre eles é que Panécio limitava os bens comuns àqueles criados pela natureza tão somente, enquanto Tibério, assessorado por Blossius, adotava a noção estoica romana de *communis* até englobar todo o *ager publicus*. Tibério propunha em sua legislação agrária a gravação dos lotes do *ager publicus* com a cláusula de inalienabilidade, não apenas como uma garantia contra os riscos, mas para evidenciar a sua natureza de bem comum, de domínio de todo o povo romano.

³⁸⁶ COSTA, 2009, pp. 233; 237.

estão ao seu alcance (e ainda que este não esteja, como para alguns autores modernos, o alcance da vontade subjetiva absoluta), participar do mundo histórico.

Podemos, por tudo isso, apontar então que o “direito natural”, particularmente aquele que se nutriria em Roma, não seria mera doutrina abstrata ou arremedo filosófico estrangeiro: ainda que advindo de uma razão cuja compleição nunca será entendida em sua totalidade pelos homens, o direito natural se converte em um direito histórico, positivo. Justamente por essa razão o direito natural antigo não será, como o dos modernos, imutável: a natureza está em constante movimento – já ensinara Heráclito aos estoicos – e o homem, parte dessa mesma natureza, organiza sua vida cotidiana de modo igualmente dinâmico. A aplicação dos conceitos como *naturalis ratio* e *ius gentium* significariam assim uma das formas de concreção da atividade ética estoica³⁸⁷.

3.2.3. Terceira acusação: quanto ao determinismo e o papel do destino

Voltemo-nos a outro ponto absolutamente polêmico e criticado na doutrina estoica já entre seus contemporâneos: a noção de Pronóia (Destino ou Providência), e a questão de seu particular determinismo.

Aos estoicos, o plano de Zeus – o fado da Necessidade, epílogo da Razão – está em tudo e envolve o mundo exterior e o mundo interno da mente humana. No entanto, essa força do Destino não é puxada do alto; o Destino opera em cada corpo e objeto. Já que o *pneuma* divino (que é a própria divindade, uma natureza racional do *Lógos*) está em todas as coisas, em todos os corpos, também será a causa de tudo que um corpo fizer.

Em certa medida, compreende-se que a concepção estoica do destino pudesse incentivar o homem a ser indiferente a respeito de suas vidas, bem como lhe direciona a interpretar os acontecimentos como o resultado de causas já pré-determinadas no plano do cosmos. No entanto, isio vai além: o Destino dos estoicos foi concebido de modo que os homens com ele lograssem alguma tranquilidade, deixando-os mais próximos da *ataraxia*. Não esqueçamos que todos os “indiferentes” são, afinal de contas, irrelevantes do ponto de vista ético: aceitar o Destino e aceitar o que foi reservado para cada homem é, ao mesmo tempo, aceitar que aquilo que acontece não é ruim para nós. Porém, novamente, não podemos fazer julgamentos apressados: é um engano comum acreditar que esse “determinismo” seria

³⁸⁷ FASSÒ, 2001, pp. 120-122. Como afirma o jusfilósofo: “Per loro [i giuristi romani], appunto, il diritto naturale è una forma di diritto positivo, non un diritto che non quest’ultimo possa essere in contrasto; e così purê non vedono mai in possibile contrasto con il diritto positivo la giustizia”. GASSÒ, 2001, p. 121. O mesmo autor oferece a lembrança de passagem nas *Institutiones* de Justiniano (3.1.11) que afirmam que, quanto aos *naturalia iure*, a *civilis ratio* *perimere non potest*.

ingênuo, que tudo o que acontece é bom: na verdade, se de fato Zeus é bom, não significa que todos os acontecimentos externos o sejam, ainda que Zeus os deseje – são meramente indiferentes. A bondade de Zeus é a de sua perfeita disposição máxima e racional para todos os corpos indiferentes que constituem o cosmos; é a distribuição, e não as coisas em si, que é boa, que é conforme a natureza. Justamente por esses fatos que Tad Brennan apontou a teoria como um dos pontos onde mais fica evidente a sistematicidade dos estoicos: ética ligada à física, à lógica e à ontologia³⁸⁸.

Exploremos as críticas filosóficas contra os estoicos. Duas foram as principais estratégias empregadas para tal: (I) o megárico “argumento contra o destino”³⁸⁹: este tira a função da responsabilidade pessoal, pois, a responsabilidade pessoal seria desnecessária quando tudo já está fadado a acontecer; e (II) o “argumento do preguiçoso” (argos logos)³⁹⁰, de que o esforço pessoal é desnecessário, pois tudo está determinado independentemente da vontade humana.

Prossigamos, antes, com alguns acertos de contas. Estoicos e seus adversários concordavam que (a.1) algumas ações realizadas merecem louvor ou reprovação e que (a.2) nenhuma ação merece louvor ou reprovação a menos que dependa do agente; (b.1) “depende” do agente a ação que necessariamente só poderia ocorrer por meio dele e, logicamente, (b.2) nem todas as ações realizadas pelos agentes eram necessárias e, portanto, algumas serão reprováveis. Aos estoicos, há ainda um único e caro princípio (geral causal), de duas facetas: todo acontecimento tem uma causa, e que todo acontecimento ocorre de acordo com o Destino. Diante disso, esses críticos retrucavam – utilizando-se da primeira estratégia acerca da necessidade e da liberdade – os dois principais argumentos antiestoicos: (i) se é assim, todo acontecimento é causado necessariamente e (ii) se algo ocorre segundo o Destino, ocorre necessariamente, de forma que não é possível valorar moralmente as ações.

O primeiro argumento – ho kurieuôn logos, ou o “Argumento Mestre” – dessa estratégia teria sido sustentado pelo megárico Diodorus Cronus, do qual nos restam notícias em Cícero³⁹¹ e Epicteto³⁹². No texto de Cícero, discute-se a teoria da divinatio: a adivinhação,

³⁸⁸ BRENNAN, 2010, pp. 231-236.

³⁸⁹ Cf. nota n. 319. CÍCERO, De Divinatione 12-15 (= LS 38E); CÍCERO, De Fato 40 (= LS 62C = IG II.90).

³⁹⁰ CÍCERO, De Fato 28-30 (= LS 55S = IG II.84); CÍCERO, De fato 28-29 (= LS 55S; IG2 II.84).

³⁹¹ CÍCERO, De Fato 12-15 (= LS 38E).

³⁹² EPICTETO, Diatribes, II.19.1. A descrição de Epicteto é mais conhecida que a de Cícero, porém, mais reduzida (ou tendencialmente incompleta) se comparada ao “argumento Fábio” ilustrado por Cícero em De Fato 12-15. O “Argumento Mestre”, segundo Epicteto, é uma contradição entre três proposições, as duas primeiras contradizendo a terceira: (1) todo evento do passado deve ser necessário; (2) de uma impossibilidade ou inocorrência, logicamente, não decorre uma possibilidade ou ocorrência; (3) algo que não é nem será verdade é possível.

espécie de ciência ou arte, segue certas regras e leis para poder analisar a conexão (uma ordem causal subjacente) entre “presente” e “futuro”. Ao imolar uma vítima ou analisar as vísceras de um animal, o adivinho nada mais faz do que analisar futuros eventos que de antemão já estão determinados a ocorrer – há uma ligação de causas entre a *divinatio* e o que vai ocorrer. O “argumento de Fábio” é: a adivinhação torna todos os eventos necessários, de modo que, se um adivinho propor a sentença “Fábio nasceu ao despontar da estrela Sírrio [e quem assim nasce não morre no mar]”, a sentença “Fábio morrerá no mar” jamais poderá acontecer. Toda preleção que contradissesse a predição seria impossível³⁹³. Crísipo teria respondido, segundo Cícero, também a partir da Lógica: os oráculos podem realizar predições sem afirmar a existência de um conflito entre um acontecimento passado e um futuro; se não anunciar esse conflito, os acontecimentos preditos não acontecerão necessariamente. Os oráculos devem dizer: “das duas umas, p e q”, podendo afirmar que uma é verdadeira e outra é falsa, mas sem afirmar a necessidade de uma e, com isso, a impossibilidade da outra.

Outro argumento permeia essa primeira estratégia: se tudo ocorre confirme o destino, nada “dependeria de nós”: se algo “depende de nós”, somos forçados a admitir que nem tudo ocorre segundo o Destino. Novamente o encontramos numa obra de Cícero³⁹⁴. O argumento é assim delineado: se há um Destino, as coisas acontecem em virtude de causas antecedentes, o que se aplica aos impulsos humanos e, conseqüentemente, a todos os nossos assentimentos; se há esse Destino, os impulsos e assentimentos não dependem de nós, resultando na inexistência de justificativa para louvores ou reprimendas morais. Como todos os filósofos do período concordavam, inclusive estoicos, com que certas ações são passíveis de louvor ou reprimenda, incorriam em erro e paradoxo: o Destino não poderia existir, pois a conclusão era a errada³⁹⁵. Sempre na descrição do Arpinate, vemos que Crísipo recorreu, para demonstrar a compatibilidade entre destino e liberdade, à célebre metáfora do cilindro e do cone. Esses dois

³⁹³ Brennan demonstra como é inteligente a crítica feita ao estoicismo, utilizando-se da própria lógica estoica contra ela mesma. Na lógica estoica, as conjunções “e”, “se” e “ou” recebiam grande destaque: os estoicos desenvolveram critérios lógicos para identificar a verdade das proposições a partir destas conjunções. Suas condicionais (“se p, então q”) eram sempre proposicionais, e partiam da ideia de que devemos examinar apenas duas condicionais quando estejam em conflito. Quando uma assertiva conflitante anterior é necessária, de fato, os estoicos concordariam com seus críticos de que a assertiva conflitante posterior é impossível. Toda afirmação acerca do passado (anterior) é necessária, é impassível de mudança. Todo conflito entre uma proposição do futuro e um acontecimento passado, dentro de uma predição verdadeira, é impossível. BRENNAN, 2010, pp. 239-245.

³⁹⁴ CÍCERO, De fato, 40 = LS 62C = IG II.90.

³⁹⁵ Desta vez, os adversários dos estoicos empregam as implicações psicológicas do sistema estoico, em sua Lógica, novamente contra eles. Evidentemente, os estoicos atribuíram grau de voluntariedade ao assentimento de nossos impulsos; seus adversários, entretanto, observavam que se existisse destino, nossos próprios assentimentos não dependeriam de nós, pois a representação impulsiva inicial foi causada por algo independente de nós, marcado pelo Destino. Não haveria lugar para o estudo moral ou ético das ações humanas. BRENNAN, 2010, pp. 245-251.

objetos, uma vez postos a girar, apresentam movimentos diferentes; pode até ser que o movimento deles não tenha advindo deles mesmos, mas de uma força externa que os obrigou (a causa antecedente), mas o movimento (e o modo do movimento traçado) deriva apenas de suas características próprias³⁹⁶. A natureza nos dá estímulos externos, mas o movimento e a forma do movimento cabem especificamente a cada homem³⁹⁷.

O que Crísipo rejeita é a afirmação de que, se a causa da representação não “depende de nós”, o impulso e o assentimento a ele não “depende de nós”. Sem dúvida, uma parte independe da vontade individual: a outra, no entanto, depende. A representação (independe de nós) é o gatilho, mas a parte mais importante do movimento é o assentimento, que reflete o estado da própria alma (depende de nós). É a alma do homem – seu caráter, o “formato” de sua alma e mente, suas disposições – que efetivamente determina como reagirá aos impulsos. O principal ponto do argumento de Crísipo não reside na interação entre as causas, mas na natureza do indivíduo, ou melhor, nos seus estados mentais (no seu próprio caráter, se assim quisermos chamar). A maneira como um indivíduo age perante determinadas causas antecedentes se dá levando em conta sua vontade, seus próprios padrões de comportamento,

³⁹⁶ CÍCERO, De Fato, XVIII-XIX. Pela relevância da breve explicação, expomo-la: “But Chrysippus, since he refused on the one hand to accept necessity and held on the other hand that nothing happens without fore-ordained causes, distinguishes different kinds of causation, to enable himself at the same time to escape necessity and to retain fate. ‘Some causes’, he says, ‘are perfect and principal, others auxiliary and proximate. Hence when we say that everything takes place by fate owing to antecedent causes, what we wish to be understood is not perfect and principal causes but auxiliary and proximate causes’. Accordingly he counters the argument that I set out a little time ago by saying that, if everything takes place by fate, it does indeed follow that everything takes place from antecedent causes, but not from principal and perfect but auxiliary and proximate causes. And if these causes themselves are not in our power, it does not follow that desire also is not in our power. On the other hand if we were to say that all things happen from perfect and principal causes, it would then follow that, as those causes are not in our power, desire would not be in our power either. Hence the train of argument in question will be valid against those who introduce fate in such a manner as to make it involve necessity; but it will have no validity against those who do not allege perfect and principal causes as antecedent. For they think that they can easily explain the meaning of the statement that assent takes place from pre-ordained causes; for although assent cannot take place unless prompted by a sense-presentation, nevertheless since that presentation supplies a proximate and not a principal cause, this, according to Chrysippus, is explained by the theory which we stated just now, not indeed proving that assent can take place without being aroused by any external force (for assent must necessarily be actuated by our seeing an object), but Chrysippus goes back to his roller and spinning-top, which cannot begin to move unless they are pushed or struck, but which when this has happened, he thinks, continue to move of their own nature, the roller rolling forward and the top spinning round. ‘In the same way therefore’, he says, ‘as a person who has pushed a roller forward has given it a beginning of motion, but has not given it the capacity to roll, so a sense-presentation when it impinges will it is true impress and as it were seal its appearance on the mind, but the act of assent will be in our power, and as we said in the case of the roller, though given a push from without, as to the rest will move by its own force and nature. If some event were produced without antecedent cause, it would not be true that all things take place by fate; but if it is probable that with all things whatever that take place there is an antecedent cause, what reason will it be possible to adduce why we should not have to admit that all things take place by fate? — only provided that the nature of the distinction and difference between causes is understood”.

³⁹⁷ Como asseverou Andityas Costa, “existem muitas coisas que independem do homem; no entanto, a maneira segundo a qual ele se comporta diante delas é algo totalmente livre e que se refere ao que lhe é próprio: a racionalidade. Não se pode constranger o assentimento de alguém, pois na seara espiritual o ser humano experimenta uma liberdade absoluta”. COSTA, 2009, p. 183.

aquilo que chamamos de causas principais: e é isso que justifica sua responsabilização em sede moral e jurídica. O homem é pré-condicionado (mas não determinado!) por suas personalidades e suas contingências, que lhe foram dadas previamente, mas isso não exime a seara de sua liberdade, de suas causas principais. Prova disso seria que indivíduos diversos reagem de maneiras diversas: ainda que não haja uma separação total entre nossa interioridade e os eventos externos, ainda que todas as almas humanas se subsumam à causalidade universal, a nossa causação psicológica depende de nosso caráter individual³⁹⁸.

Passemos para a segunda estratégia: o antigo “argumento do preguiçoso” (ἀργὸς λόγος). O argumento do preguiçoso é deveras simples: se aceitarmos o determinismo do Destino, não haveria razão para qualquer deliberação moral, esforço ou planejamento; como o homem nitidamente entende que suas ações repercutem moralmente, a crença no determinismo seria especulativa e insegura³⁹⁹. Em suma: se tudo está predestinado, a ação individual ou mesmo coletiva não faz qualquer diferença no curso dos acontecimentos que, já predestinados, não são alterados pelos homens.

Crísipo, segundo Cícero, se expressa aí com a noção de confatalidade (confatalia) para vencer a crítica: uma última causa é confatal ou um “fato associado” a um primeiro fato (ou seja, o destino não corre como um relógio automático). O destino se dá justamente pela capacidade do homem de discernir entre bem e mal e pela sua vontade (assentimento) no momento da escolha; e não, por um convite ao imobilismo. Não existe causa antecedente à vontade⁴⁰⁰. O homem só é verdadeiramente livre quando aceita e segue o destino, porque este nada mais é do que um comportamento conforme a natureza (tanto universal, tanto aquela que é própria do homem como no exemplo do cilindro). Essas ideias que Marco Aurélio tão bem expressa já estavam presentes desde Panécio: o destino não é algo exterior ao homem, e sim, é o próprio λόγος humano que reflete parte do divino. As críticas dos adversários partem da ideia de que o indivíduo é secundário e mera peça num jogo de xadrez cósmico, desconsiderando esse papel central. O Destino, frise-se, não é uma grande enciclopédia que registrou todas as esferas individuais, e sim, aquilo que deu a cada ser suas características que lhe são próprias, e são destas que as criaturas e os indivíduos agem. Ao homem, em particular, a natureza deu o λόγος, e isso lhe permite até mesmo renegar sua natureza racional.

Assim, as relações tecidas entre homem e natureza não são de dominação, mas de adequação: o homem só alcança a felicidade ao se adaptar à vontade de Zeus (= natureza,

³⁹⁸ COSTA, 2009, pp. 183-186.

³⁹⁹ CÍCERO, De fato, XII (= LS 55S = IG2 II.84).

⁴⁰⁰ CÍCERO, De fato, XI; MARCO AURÉLIO, Meditações, V.10; XII.16.

lógos, recta ratio) porque o próprio homem é limitado e está inserido nessa totalidade. A ideia de destino do Pórtico nos é tão estranha porque lhe falta a noção de livre-arbítrio como um futuro indeterminado e aberto a várias alternativas. Não para os estoicos, já que nada é imune à causalidade: o “livre-arbítrio” (ou a liberdade do estoicismo) reside na capacidade intelectual do homem de separar as contingências externas daquilo que depende de nós, para assim, conscientemente, emprestarmos nosso querer àquilo que é racional, conforme a natureza, virtuoso.

A liberdade estoica é uma possibilidade de adesão, não uma possibilidade de escolha entre caminhos possíveis⁴⁰¹. Ou seja: a ideia de Destino do determinismo estoico não conduz à resignação absoluta, mas ao contrário, ao estudo cuidadoso de nossas aptidões e limitações (a partir de nossas representações), de modo a impedir que a vontade se dirija àquilo que dela independe. É precisamente por isso que o estágio de ataraxia é aquele que vence o desejo, pois o homem se preenche da universalidade do que é racional, real e natural. Por isso homens como Sêneca gastaram tanta tinta para lamentar a escravidão dos homens aos seus prazeres (uoluptas) e sofrimentos (dolores). Quem não consegue distinguir, como faz Epicteto, o que depende e o que não depende de nós não conhece a virtude nem a felicidade, pois esta, moral como é, só pode advir da compatibilização entre liberdade e necessidade. Quando Epicteto afirma que “razão” é sinônimo de livre-arbítrio⁴⁰² está querendo dizer que o homem, por sua distinção entre todos os animais, é aquele que possui consciência do cosmos e da ordem do universo e, por ser racional por natureza, relaciona-se conscientemente a coisas que dependem dele próprio, além daqueles que dele independem (todos os outros animais se relacionam tão somente com o que independe deles mesmos, subjugados pelo fatalismo natural).

Portanto, eis o papel relevantíssimo do homem para os estoicos: somente o homem, por ser racional, pode compatibilizar o seu querer individual (as coisas que dele dependem, as causas perfeitas) com a ordem universal já estabelecida (as causas antecedentes, o que dele independe). Isso só se dá por força do reconhecimento do lógos. O homem pode escolher: mas para o estoico, a liberdade não está em poder escolher entre ser ou não racional, e sim, em saber que é racional e escolher a racionalidade de forma consciente. E essa liberdade, essa escolha (ou seja, liberdade volitiva) do homem não tem nada de passiva, como pensavam os que acusavam o estoicismo de fatalista e resignado: porque a escolha pela racionalidade é a compatibilização cotidiana e diária do homem entre seus quereres individuais e a universalidade do cosmo, a fim de adaptarmos nossos desejos hostis e irracionais (as paixões)

⁴⁰¹ COSTA, 2009, pp. 176-196.

⁴⁰² EPICTETO, *Diatribes*, I.XII.9.

ao curso do cosmo⁴⁰³. O que se sugere não é a anulação da vontade particular, mas sua adaptação à ordem universal. A Física e a Lógica do Pórtico instruem o homem, nesse sentido, para que redescubra o sentido de seu ser na *physis* e assim, consciente e voluntariamente, siga essa progressiva adaptação⁴⁰⁴.

3.2.4. Conclusões quanto ao agir ético estoico: o direito é uma das coisas “indiferentes”, o núcleo da ação moral

O filósofo estoico, assim, não se pretende sábio: ele não possui a sabedoria, mas é alguém que fala dela com sua dialética, ainda que de modo não perfeito. O ofício do filósofo estoico é utilizar bem seu *lógos*: seja para falar do *lógos* corpóreo que é a *physis*, seja pela expressão dos *lekta* e do sentido emanado dos corpos, a parte incorpórea do *lógos*. Sem essa técnica dialética e de posse das teses doutrinárias, o filósofo estoico é um homem histórico, que não contempla a totalidade do dogma da unidade divina e cósmica, mas dela se aproxima em ascese⁴⁰⁵. Tudo isso desemboca na Ética, na escolha da ação ética, da qual o direito faz parte. É exatamente essa a posição estoica: se o homem pudesse alcançar a virtude tal qual é, não haveria necessidade de educação para a ação moral. O homem comum, entretanto, exercita sua ação moral na escolha dos indiferentes (*adiaphoroi*), entre eles, os indiferentes a preferir (*proegména*) e os que não se devem preferir (*aproegména*). As ações convenientes (*kathékonta*), aquelas que são corretas eticamente, dão-se no campo da moral, i.e. no campo da seleção dos indiferentes.

O primeiro filósofo a contrapor-se à doutrina estoica foi o aluno de Zenão, Ariston de Quios. Este rejeitou a divisão dos indiferentes entre preferíveis e não preferíveis que fizera o mestre. Crísipo e os demais estoicos refletiriam em cima de sua tese “herética” de que rejeitar a divisão dos indiferentes torna incompreensível a ideia de virtude; e afirmariam que os indiferentes o são do ponto de vista ético, mas não do ponto de vista da ação racional⁴⁰⁶. Outro famoso adversário, desta vez de Crísipo, chamava-se Antíoco, e este acusou os estoicos de perderem-se no meio caminho entre Aristóteles e Ariston: o primeiro incorporava na

⁴⁰³ EPICTETO, *Encheridion*, LIII.1-4; *Diatribes*, VI.10; XIV.7; SÊNECA, *Epist.*, 61.3

⁴⁰⁴ A adaptação não é temporal, no sentido de que o homem, após ocorrido o fato, se resigna e aceita que tenha sido assim em relação a divindade: o sábio já está imerso no *lógos* divino em sua maior pureza, e sua vontade já é a vontade de deus, já é a vontade da divindade. Lembremos que para a Stoá o tempo é uma armadilha, um incorpóreo: não existe passado ou futuro, somente o presente em seu sentido mais momentâneo. Portanto, esta adaptação entre querer individual e ordem cósmica é natural, é uma fusão instantânea, não se dá de modo construído ou exercitado pouco a pouco em cada caso, mas é pontualmente revelado. Por isto os estoicos pensam que não há acesso gradual à sabedoria: pois o sábio, neste sentido, possui revelações de nossa natureza divina, estas são instantâneas e não se alcançam por ascese, e sim subitamente, num salto. MOURA, 2009, pp. 194-195.

⁴⁰⁵ GAZOLLA, 1999, pp. 95-107.

⁴⁰⁶ DIÓGENES LAÉRCIO, VII.160-164.

categoria de bens, ainda que como bens menores, o que os estoicos chamaram de “indiferentes”, enquanto Ariston os repudiava totalmente. Os estoicos optavam por uma ideia de virtude e, ao mesmo tempo, acreditavam que os “indiferentes” possuíam lugar no sistema, ainda que não do ponto de vista estritamente ético⁴⁰⁷. Em suma: deveriam os estoicos ser coerentes, e aceitar um fim último totalmente unificado e tratar como irracional a busca de qualquer outra coisa que não a virtude (como Ariston), ou um conjunto abrangente de bens, incorporando os indiferentes como efetivos bens do ponto de vista ético (como Aristóteles e a Antiga Academia)⁴⁰⁸.

A resposta estoica que consta nos fragmentos parece se resumir na mensagem: se a vida virtuosa é aquela em conformidade com a natureza, e, portanto, em conformidade com a racionalidade intrínseca de todo o cosmos, é possível e plenamente admissível que o agente exercite sua racionalidade na busca de indiferentes. Para ilustrar essa questão, os fragmentos aludem a que o fim último também corresponde ao ato de “discernir bem na seleção de coisas de acordo com a natureza” bem como em sua rejeição. Essa explicação, portanto, relaciona de um modo coerente como a busca pelos “indiferentes” (do ponto de vista ético) não seria totalmente um contrassenso à vida virtuosa, cujo único fim último seja tão somente a virtude.

Os estoicos mesmos ofereceram suas respostas: a imagem do jogo foi usada por Epicteto para esboçar a racionalidade de uma busca aos indiferentes⁴⁰⁹. Ao jogador, pouco importa os materiais do jogo: os dados, as fichas, a bola, todos são indiferentes. No entanto, seu uso pelo jogador não é indiferente: sua habilidade e sua diligência residem na maneira como lida com os materiais de um jogo. O jogo seria a soma, afinal, dos indiferentes do material do jogo e da habilidade de uso do jogador. Essa explicação traz uma réplica aos críticos que ao mesmo tempo fundamentam um sistema de justificação interno e externo ao jogo. Do ponto de vista interno, justificam-se como racional a busca e a posse de determinados bens porque, ainda que não sejam valiosos por si mesmos, são indispensáveis para o fim último do sujeito, que é o conjunto do jogo em si, com suas práticas, regras e

⁴⁰⁷ BRENNAN, 2010, pp. 145-149.

⁴⁰⁸ PLUTARCO, *Comm. Not.*, 1070f-1071d-f (= LS 64C). As objeções permaneceram (notadamente em Plutarco): não estariam os estoicos simplesmente fazendo uma inversão retórica, confundindo o fim último enquanto um “esforço”, enquanto na verdade equivaleria à “conquista [de coisas resultantes do esforço, os indiferentes]”. Não seria racional ou sábio afirmar que é virtuosa a busca pela obtenção de coisas cuja posse final, na verdade, é indiferente do ponto de vista ético.

⁴⁰⁹ EPICTETO, *Diatribes*, II.5; confrontar também Sêneca, de Ben., II.17. Epicteto afirma de modo claro com a anedota do jogo: “Materials are indifferent, but the use which we make of them is not a matter of indifference. How, therefore, shall a man maintain steadfastness and peace of mind, and at the same time the careful spirit and that which is neither reckless nor negligent? If he imitates those who play at dice. The counters are indifferent, the dice are indifferent; how am I know that is going to fall? But no make a careful and skilful use of what has fallen, that is now my task” (*Diatribes*, II.5, 1-5).

possibilidade de vitória. Externamente, justifica-se que a própria competição (independentemente da vitória do sujeito, do ponto de vista interno) é suficiente para manter um espírito saudável e habilidoso.

O que tudo isso significa para a ética prática e, em última instância, para a política e o direito? Toda deliberação ética irá desaguar, ao final, numa ação virtuosa; entretanto, o caminho para tal ação se dará na descrição de linhas de ação possíveis somente entre as coisas indiferentes (preferíveis e não preferíveis, ou promovidas e demovidas). É na carnalidade do mundo, em suas instituições e problemas cotidianos que o homem atua. Nesse sentido, Cícero dizia que as coisas intermediárias ou indiferentes se referem a todas as nossas deliberações⁴¹⁰. A eficácia desse modelo⁴¹¹ está expressa nos ditos de Crísipo contra o dissidente estoico Ariston, que pregava a inexistência de uma divisão interna entre as coisas intermediárias/indiferentes. Crísipo considera que tal visão levaria ao caos e tornaria inviável a noção de sabedoria: a função desta é orientar o indivíduo na conduta da vida, a partir de métodos de escolha e ingerência (e se há escolha, existe divisão: existem coisas indiferentes que são preferíveis a outras, ainda que nenhuma delas seja um bem, uma virtude)⁴¹². Em suma: as deliberações dos agentes não fazem referência à virtude, mas tão somente visando como fim a uma atividade razoável na seleção e rejeição de coisas tomando a natureza e a razão como índice. A sabedoria seria, pois, a deliberação entre os indiferentes para a escolha da ação: nisso consistiria a felicidade.

O modelo escolhido para as ações éticas do estoicismo, portanto, oferece ao agente as prescrições – quanto a deliberações em sua vida prática – que o orientem para agir em conformidade com a natureza. O modelo, no entanto, não acarreta em sabedoria: o que ele faz é mostrar a um homem não-sábio como um sábio praticaria uma ação (virtuosa) e aquele, por imitação, irá praticar uma ação adequada. Nesse sentido, a virtude não é oferecida e nem mesmo é um incentivo para a ação do agente. O adicional de valor “em conformidade com a

⁴¹⁰ CÍCERO, *De finibus*, III.60.

⁴¹¹ Brennan chama a este modelo de “deliberação somente-indiferentes”, contraposto a um modelo ético salva virtude, isto é, um modelo ético mais socrático, baseado somente na valoração da virtude. BRENNAN, 2010, pp. 194-199. “De fato, tal linha de raciocínio sugere o problema mais agudo para o modelo salva virtude, pois a ‘virtude’ no estoicismo não é o nome de um conglomerado de regras, mas antes de tudo outro nome para a alma do sábio. A virtude é simplesmente a alma do sábio, que é a mesma coisa que a sabedoria, ou seja, consiste simplesmente no conhecimento do sábio dos bens, males e indiferentes. Assim, não há trabalho a ser feito por uma sentença salva virtude. Seja qual for o plano de ação ao qual o Sábio chegue baseado em sua ponderação dos diversos valores envolvidos, será já um plano que reflete sua sabedoria, e assim estará de acordo com a virtude”. Cf BRENNAN, 2010, p. 197.

⁴¹² Em mesmo sentido pregaram os estoicos imediatos após Crísipo, Diógenes de Babilônia e Antípater de Tarso: a vida conforme à natureza seria aquela na qual o homem discerne bem na seleção e rejeição das coisas intermediárias de acordo com a natureza e a razão. DIÓGNES LAÉRCIO, VII.88 (= IG2 II.94, II.95-96a = LS 58K)..

natureza”, inclusive, não teria qualquer lugar ou papel se a ação adequada dos homens pudesse por si só garantir a virtude, a felicidade, o *summum bonum*. “Virtude” e “vício” não tomam qualquer parte nas deliberações do homem comum: somente a “naturalidade”, o que resulta numa oferta somente de indiferentes (para o próprio homem e para a comunidade em geral). Por isso a ética estoica tem em seu bojo lugar para as “leis” e “costumes” dos homens: porque o homem é justificado a cuidar de seu próprio bem-estar (com o acúmulo de indiferentes preferíveis), mas, ao mesmo tempo, conectado e ligado aos outros homens pela *oikeiôsis*, pela causalidade e nexos do mundo, também tem a obrigação de cuidar e avaliar o bem-estar da comunidade em que se está inserido, e proibido de infringir a prosperidade de outros⁴¹³.

3.3. O ESTOICISMO NO DIREITO ROMANO: PERCEPÇÕES DA HISTORIOGRAFIA JURÍDICA

Por fim, passaremos a examinar, resumidamente, como foi percebida a questão da presença da filosofia estoica entre intelectuais atuais, sobretudo os romanistas. Não iremos adentrar especificamente as análises que estes fazem sobre as fontes romanas – via de regra, dos *Digesta* de Justiniano, como Villey em seu posicionamento crítico – mas, com isso podemos, pelo menos, avaliar brevemente como o questionamento vem sido respondido por parte da doutrina e da literatura jurídica.

No Brasil, o mérito por realizar uma adequada síntese do pensamento da romanística da primeira metade do século XX acerca do tema pertence a Alexandre Augusto de Castro Corrêa, que o fez em sua dissertação de livre-docência apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (1950). O problema, tal como formulado, é semelhante ao nosso, ainda que mais amplo do ponto de vista das fontes: “Que deve o Direito Romano à cultura helênica? Em que medida se utilizaram os jurisconsultos romanos de elementos da civilização grega, incorporando-os à sua obra?”⁴¹⁴. O objetivo essencial do trabalho era, portanto, também o de avaliar a influência estoica na história interna do Direito Romano, manifestada na jurisprudência romana nos duzentos anos que antecederam ao Principado.

Para Corrêa, há um grande movimento nos dois séculos finais da República que indicam o “espírito romano”: a criação e organização da vida individual em harmonia com a “vocação universalista” (a significar também, para o autor, expansionista) que se torna particularmente forte a partir das Guerras Púnicas. Nesse sentido, o pensamento grego teria

⁴¹³ BRENNAN, 2010, pp. 215-225.

⁴¹⁴ CORRÊA, 1950, p. 7.

sido acolhido de modo a auxiliar na superação de concepções tradicionais que pudessem cristalizar o desenvolvimento do pensamento jurídico romano; novas ideias (gregas) eram acopladas à armadura externa das instituições, costumes e modos de vida social do *civis romanus*⁴¹⁵. Sempre segundo o autor, devemos, no entanto, estar cientes de que a filosofia estoica jamais causou um tumulto na marcha do direito romano, e sim, foi apropriada e incluída pelos juristas romanos em sua “escrupulosíssima consciência jurídica”, pautada, sobretudo, e sempre pela casuística, não pelas generalizações “mutiladoras da realidade humana”⁴¹⁶.

O método de sua obra consiste, segundo suas palavras, em revelar a contribuição que o estoicismo trouxe ao direito romano mostrando como, na superação da crise interior do final da República – período de grande expansão territorial –, as leis, costumes e instituições puderam agregar o novo ainda que mantendo as aparências dos velhos institutos. O autor avaliará isso seguindo o Digesto, em alguns pontos: (a) “direito das pessoas”: (a.1) o progresso reconhecimento da capacidade dos escravos; (a.2) o reconhecimento de personalidade ao escravo; (a.3) a atribuição de efeitos jurídicos ao *cognatio*, parentesco natural, em concorrência com o parentesco meramente civil; (a.4) a atenuação da inferioridade jurídica da mulher a partir de diversos direitos incorporados; (b) “direito das coisas: (b.1) a classificação das coisas; (b.2) a doutrina da *naturalis obligatio*; (b.3) a teoria dos fideicomissos na sucessão; (c) direito concernente às ações: às ações institoria, tributaria, exercitoria, de *peculio*, *quod jussu* e às ações *noxais*.

É a partir das guerras contra Cartago que, para Corrêa, Roma experimentou, pela primeira vez, uma transposição entre suas fronteiras – militares, territoriais, e também culturais, portanto jurídicas igualmente – com a de outros povos. Os *mores majorum* revelavam-se em toda a sua limitação e estreiteza para aquele “povo destinado a ter por pátria o universo”⁴¹⁷. É esse o momento da alteridade, quando Roma adquire consciência da relatividade de seus valores éticos e políticos, comparando-os com o dos territórios vencidos e anexados ao seu poderoso. Esse é o período inicial duma “crise” no espírito romano. Os

⁴¹⁵ “O conteúdo do pensamento político romano assume proporções gigantescas e suas velhas formas, impelidas pela nova força expansiva, distendem-se ao máximo, atingindo o limite de elasticidade, mas resistem à prova, sem nenhuma ruptura. No senso do momento histórico encontramos o princípio político, a elevada capacidade dos romanos de adaptar-se a situações novas, sem contudo perder o equilíbrio fundado em bases antigas e em parte dessuetas. Assim, o rápido crescimento externo não produziu na vida romana convulsões intestinas ou antinomias inconciliáveis, justamente porque o espírito conservador era dúctil, sensível às contingências da política e orientado pela consciência que modernamente denominamos o valor funcional das instituições, capaz em suma de rejuvenecer-se”. CORRÊA, 1950, p. 10.

⁴¹⁶ CORRÊA, 1950, p. 9.

⁴¹⁷ CORRÊA, 1950, p. 14.

romanos, como se sabe, eram pouco ou nada tendentes à Metafísica e à Teologia, mas em muito se engajavam no domínio da religião, da Ética e do Direito, e foi nesses três domínios – todos com o cunho prático típico de Roma, com as tintas da disciplina social – que a crise primeiro se revelou. Num primeiro momento esta se deu pela comparação e certa “racionalização” da interpretação simbólica das mitologias e ritos divinos de outros povos em comparação com o culto oficial romano. Os aristocratas mais eminentes, rejeitando o politeísmo mais simples do povo, voltaram-se para a filosofia para responder tais questões e ali, abeberaram-se no estoicismo. Assim, num período de prenúncio da ruína, da abundância e excesso de riquezas, das relações tumultuosas na política da Urbe, com a aparição de individualidades poderosas demais na vida pública, homens como Cípião teriam visto na direção ética da filosofia estoica um possível antídoto e resposta para tantos males. A isso, soma-se o universalismo que a República começa a conceber com a expansão de sua influência e poder por todo o Mediterrâneo, tornando-se um centro de gravitação que podia se estender a inúmeros outros povos, entre eles, os gregos. Assim, o estoicismo era simpático aos romanos por diversas razões: por sua estruturação racional e ordenada do cosmos pelo Lógos; pelo lugar importante da prática moral no termo *kathékon*, o *officium*; a doutrina cosmopolita e a centralização da *Urbs*⁴¹⁸.

O maior mérito da obra de Corrêa parece, a nosso juízo, abordar de modo panorâmico o pensamento dominante dos romanistas modernos quanto à avaliação da influência do pensamento estoico na jurisprudência romana: segund o autor, os romanistas a ele contemporâneos se destacariam pela tendência a considerar o problema de forma otimista e simpática, diferente da geração de romanistas do século XIX⁴¹⁹. Pela dificuldade de acesso a algumas das obras mais antigas por ele citadas, iremos examinar, ainda que de modo detido, aquilo que selecionou de alguns desses romanistas acerca do tema.

O primeiro romanista apresentado por Corrêa é favorável à tese do contato: Fritz Schulz (em *History of roman legal science*) considerava “helenístico” todo o período da jurisprudência clássica romana. Segundo o autor citado, é do contato com a filosofia grega que os juristas romanos adquirem consciência “científica” e, juntamente da rotina e da praxística, ocupam-se de estudos sistemáticos sobre o *ius civile*, “elevando-se, à concepção do direito como ciência”⁴²⁰. Schultz nem por isso acredita que o direito romano foi engolido pelo pensamento filosófico grego, assim como Corrêa: o que ocorreu foi um desenvolvimento e

⁴¹⁸ CORRÊA, 1950, pp. 21-22.

⁴¹⁹ CORRÊA, 1950, pp. 41-75.

⁴²⁰ CORRÊA, 1950, p. 42.

expansão a partir da defrontação dessas formas de pensamento. Estaria assim qualificada uma ação recíproca entre as duas culturas: uma fusão de conceitos e métodos, alinhados pela necessidade de ordenar e classificar a massa ingente de casos. Para o autor paulista, a vantagem de uma visão como a de Schultz reside em não isolar o fenômeno histórico do direito romano.

Contrária a Schulz é a posição de Vicente Arangio-Ruiz (em *Storia del diritto romano*, 1937), que rejeitava como princípio qualquer contato entre a filosofia grega e a prática jurídica romana. Para o autor italiano citado, a jurisprudência romana se constituiu por métodos e conceitos próprios que em nada dialogaram com a filosofia praticada em Roma. Essa rejeição está expressa em Arangio-Ruiz num único trecho que se ocupa, especificamente, da crítica às hipóteses explicativas das diferenças (filosóficas) entre os proculianos e sabinianos⁴²¹. A filosofia seria uma espécie de ciência especial cujas características a impediriam de dialogar ou incidir sobre outras, como a jurisprudência.

Outros autores são citados por Corrêa. A título de exemplo: Paul Huvelin⁴²², Raymond Monier⁴²³ e Paul Krueger⁴²⁴, para não enumerá-los exaustivamente. Retenhamos as conclusões de Alexandre Corrêa sobre o ponto, mais úteis por terem serem lidas e acessadas por nós em testemunho direto. Por um lado, o estoicismo contribuiu sobremaneira ao Direito

⁴²¹ CORRÊA, 1950, p. 43.

⁴²² Sempre seguindo Corrêa, o historiador do direito romano Paul Huvelin (*Cours élémentaire de droit romain*, 1927) analisou a questão esclarecendo como as mudanças no direito, e sua influência da filosofia estoica, estiveram relacionadas com as condições sociais e econômicas de Roma após a vitória sobre Cartago e pela passagem de uma economia agrícola para um sistema “capitalista” (sic). A sociedade romana, inundada por riquezas e pela consequente variação do nível social – com a figura dos homens novos, por exemplo – repudiou o antigo formalismo e permitiu a hegemonia de ideias gerais como a de *aequitas*, *pietas*, *humanitas* e *benignitas*. Os juristas do período, em sua tarefa de sistematização formal, não podiam deixar de prestar seus respeitos às exigências de equidade e “humanidade” que o *ius naturale* e o *ius gentium*, provenientes de uma matriz estoica de pensamento, trouxeram. A filosofia grega interessava aos juristas conquanto apenas suas ideias pudessem aperfeiçoar as rudezas do *ius civile* e contribuir para a universalização sistemática de seus conceitos. CORRÊA, 1950, p. 55 ss.

⁴²³ O romanista Monier (*Manuel élémentaire de droit romain*, 1947) reafirma as conclusões de Huvelin. A difusão do helenismo e da filosofia grega em Roma possuiu causas econômicas e sociais; e a influência do estoicismo não teria sido apenas “formal”, mas também material, expressa por exemplo no tema da vontade dos atos jurídicos e no exame da *bona fides*. O famoso Edito de 212, do Imperador Caracala, ainda que por uma necessidade de fato traduziu a realização das ideias cosmopolitas – éticas, e pois, “materiais” – do estoicismo nas fontes do direito romano. CORRÊA, 1950, pp. 56-57.

⁴²⁴ A obra de Paul Krueger (*História das fontes do direito romano*, 1894) é a mais antiga citada. Este foi o primeiro romanista “dos tempos modernos” (provavelmente a significar “contemporaneidade”) a sintetizar resultados mais específicos sobre a questão, tendo por base as investigações de romanistas anteriores, como T. Mommsen. Esta análise anterior é muito semelhante a de Schulz. Os jurisconsultos romanos teriam aprendido por meio da filosofia estoica a “arte de expor metodologicamente as matérias jurídicas”, e, portanto, a “concepção do direito como ciência”, sem que isto tenha implicado numa absorção do direito pela filosofia. O Direito, como disciplina dos atos humanos, só poderia se embeber materialmente na “ética”. Esta, efetivamente, emprestaria ao jurista modos de descobrir e aplicar a ética nos casos concretos. Para que esta casuística típica pudesse ser sistematizada, os juristas buscaram nos filósofos, em particular os do Pórtico, os ensinamentos referentes à Lógica e a Dialética, de modo a poder disciplinar e sistematizar, de modo prático, o desenvolvimento da ciência jurídica. CORRÊA, 1950, pp. 43-45.

Romano por meio de sua Dialética (Lógica), compartilhando com os juristas métodos capazes de derivar esquemas, princípios e conceitos gerais, meios mais eficazes para que os juristas sistematizassem em modalidades as realidades fáticas⁴²⁵. Não apenas “formal”, todavia, foi a contribuição dos estoicos. A sua Ética foi extremamente importante no desenvolvimento da *scientia iuris*, contribuindo para suavizar o formalismo, edificar o *ius gentium* e dar força ao direito pretoriano. Muitos dos preceitos éticos dos estoicos, por corresponderem à consciência moral romana, puderam ser aceitos e incorporados ao sistema do *ius civile*. Seja de modo formal (técnico, lógico, dialético, linguístico), seja de modo material (moral, ético), as ideias gerais do estoicismo serviram aos juristas que tinham naquele momento a tarefa de organizar e sistematizar o *ius civile*. A argumentação encontra seu núcleo: porque a filosofia estoica de certo modo atendida aos pressupostos do pensamento jurídico, antecipando-o e reforçando-o nos séculos vindouros:

Eis porque as idéias do Pórtico vinham logicamente inspirar a evolução jurídica: eram elas ‘conaturais’ à mente romana; diziam-lhe, abstratamente, o que ela sentira, pela ação. A filosofia é em todos os tempos a expressão ideal das condições gerais de uma cultura. O Império romano nascente reclamava idéias éticas, religiosas e jurídicas, adequadas à sua missão civilizadora. Os jurisconsultos divisaram, pois, no Estoicismo, um aliado natural, cuja colaboração na luta por novas concepções seria decisiva. Assim, o prestígio do Pórtico em Roma é devido a feliz coincidência histórica. Partindo de conceitos filosóficos essencialmente idênticos à sua experiência, os jurisconsultos romanos aplicaram tais conceitos ao direito positivo, utilizando-os como critérios superiores de equidade: desta orientação resultou o Direito Romano propriamente dito⁴²⁶.

O autor enumera os “princípios filosóficos informativos da jurisprudência clássica”: (i) O princípio da proteção jurídica a todos os homens livres em Roma independentemente de cidadania, derivado da aproximação operada pelo pretor peregrino entre o direito *quiritário* e o *ius gentium*, justificado racionalmente pela filosofia estoica e pelo conceito de direito natural. A elevação da condição servil, a despeito da existência da escravidão, e o reconhecimento da personalidade e moral e jurídica do escravo também deriva da tese da igualdade natural dos homens. (ii) A suavização do patriarcalismo do direito de família original. O *paterfamilias* não apenas perderá o direito de vida e morte sobre seus dependentes juridicamente conexos, mas receberá a obrigação de sustentá-los, seja pela *cognatio*, seja pela *agnatio*, reconhecendo-se o parentesco natural por princípios geral de equidade. O mesmo há que se dizer das mudanças no estatuto da mulher, que adquire independência jurídica relativa

⁴²⁵ Nisto o autor se filia sobretudo às contribuições de Édouard Cuq (*Manuel des institutions juridiques des romains*, 1928) e Sohm-Mitteis-Wenger (*Institutionen-geschichte und system des roemischen privatrechts*, 1933). CORRÊA, 1950, pp. 58-73.

⁴²⁶ CORRÊA, 1950, p. 58.

do pai e do marido. (iii) Em sucessões, a importância dos laços de *cognatio*, fundamentando o *bonorum possessio unde cognati* ou *contra tabulas testamenti* a partir dos *senatusconsultos* de Tertuliano e Orfitiliano. (iv) A proibição do enriquecimento ilícito derivado de prejuízo alheio e dano injusto também proveio da ética da filosofia grega. (v) A decadência do formalismo, sobrepujando os atos solenes e dotando de eficácia jurídica diversos atos com fulcro na equidade.

Passemos a um famoso romanista italiano que escreveu praticamente na mesma época em que Corrêa: Salvatore Riccobono, professor da Universidade de Palermo, autor de *Roma: madre delli legi* (1949). O *Corpus Iuris Civilis* representa em sua obra uma expressão viva do “espírito” do direito romano⁴²⁷. A teoria fundamental de Riccobono, contudo, merece atenção: é a influência do cristianismo no corpo jurídico romano que recebe destaque em sua obra, colocando o estoicismo à margem.

O processo de formação do “direito romano universal” começa para Riccobono a partir de dois eixos fundamentais: a queda de Cartago e o Edito de Milão (313 d.C.)– este último, embrenhando com ainda mais profundidade os ideais cristãos e de universalidade ao direito, obra particularizada compreendida por glosadores⁴²⁸. O que se segue após as guerras púnicas é uma expansão do nascente Império romano. O mundo patriarcal regido pelas primitivas leis decênvirais não poderia mais existir: o *ius gentium* desabrocha com a criação da magistratura dos pretores peregrinos. A necessidade de cuidar também dos peregrinos e do comércio gera mais um rompimento com a tradição formalística das leis dos decênviros. Esse rompimento só estaria completo, no entanto, com o incremento de outro baluarte: a noção de *aequitas* e tudo que dela deriva (*fides*, *bonum*, *aequum*, *iniquum*, etc.). Esse fundamento se espraia: a partir da *Lex Aebutia*, o processo formular passa a ser recepcionado, opcionalmente, também pelos cives diante do pretor urbano. A *fides* e a *aequitas* são vistos como superiores ao direito quiritário antigo. O ideal se espalha pelo ordenamento, chegando a equalizar – pensa Riccobono – o *ius civile* e o *ius gentium*. Porém, a solução final é aquela inaugurada com o Principado de Augusto: o sistema da *cognitio extra ordinem*, modo processual que gradualmente substituiria o processo formular. Os juízes são legitimados pelo imperador e não precisam se apoiar na tradição das antigas leis ou mesmo nos editos pretoriais: sua potestade bastava. Abandonando as formas e o direito pretorial, a única ligação entre esses períodos é o

⁴²⁷ ELGUERA, Eduardo R. Prólogo. In RICCOBONO, 1975, p. i ss.

⁴²⁸ RICCOBONO, 1975, pp. 55-60.

recurso da fides e bonum et aequum sem artifícios, escancarado e livre – para os que o podiam dizê-lo: simplificação para “solucionar a crise”⁴²⁹.

Com essas considerações acerca da história do direito romano, Riccobono alcança o tema que nos interessa em sua obra: o impacto do estoicismo e, junto dele (mais precisamente: para Riccobono, por sobre ele) do cristianismo no direito romano. Para Riccobono, a ética cristã de justiça (encaixando-se na fides) é o mais notável dos acontecimentos jurídicos em Roma: Riccobono afirma que se encontra neste passo o “verdadeiro monumento jurídico” da história romana, não no chamado “período clássico”, mas no codificador período justinianeu. Afirma que os romanistas que dizem o contrário⁴³⁰ estão dotados de uma profunda incompreensão de nascente humanista – a obra de Justiniano é a máxima eficiência, interpolando textos clássicos para retirar os estratos arcaicos dos tempos pagãos pelas novas exigências sociais dos seus séculos. E o estoicismo? Seu papel inicial na história do direito romano não é contestado por Riccobono. Porém, a doutrina filosófica em tela é por ele considerada uma doutrina aristocrática e dos privilegiados, uma forma de atividade intelectual sobre a ética mais abstrata que real⁴³¹. E mais: o estoicismo tornou-se o que era porque desde logo foi influenciado pelo cristianismo já desde I da era cristã⁴³². Os valores “pré-cristãos”⁴³³ do estoicismo são mais derivados da aequitas difundida pelo direito do que da filosofia estoica em si. O autor afirma que, através de referências claras de pagãos que seguiram exemplos de uma vida cristã, havia um reconhecimento de sua importância ético-social, como Papiniano ou o imperador Alexandre Severo; nesse sentido, exemplifica até mesmo com Marco Aurélio, famoso por detestar cristãos. O final da obra é dedicado a demonstrar a “influência cristã” na obra de Justiniano em institutos jurídicos concretos (nos mesmos moldes e com os mesmos exemplos que são trazidos à baila perante o tema: a escravidão, o estatuto jurídico da família, as obrigações, a atenuação das penalidades e de certos modos de obrigações, a propriedade etc.)⁴³⁴.

Os posicionamentos até então listados acerca da questão do estoicismo no direito romano – passando por Villey, Corrêa e os romanistas por ele estudados, e também Riccobono – nos preparam para as apreciações de Marcia Colish, uma não jurista com notável

⁴²⁹ RICCOBONO, 1975, pp. 60-67.

⁴³⁰ Informa Riccobono: os humanistas do século XVI, os historiadores do século XIX, e os adeptos do materialismo histórico contrário ao sistema idealista. RICCOBONO, 1975, pp. 69-71.

⁴³¹ Embebe-se aqui, como percebemos, também da apresentação tradicional do estoicismo.

⁴³² Ainda que o autor não apresente fontes precisas para esta informação.

⁴³³ A referência teleológica idealista é clara: para Riccobono o estoicismo representou – pelo menos quanto ao direito romano – uma “ideia” prévia que prepararia o terreno para outra inevitável e mais derradeira “ideia”, a do cristianismo. A visão é mais filosófica do que historiográfica e certamente guarda ainda sabores dos Novecentos.

⁴³⁴ RICCOBONO, 1975, pp. 77 ss.

senso jurídico. Sua obra em dois volumes (*The stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 1985) possui dois objetivos explícitos: (i) demonstrar os necessários cruzamentos, para a compreensão da história do estoicismo, entre a filosofia, a literatura e os textos jurídicos para análise dos autores romanos, evitando subestimar e também superestimar a carga estoica desses trabalhos; (ii) direcionar o estudo dos autores clássicos latinos até sua posterioridade no começo do medievo, compreendendo o estoicismo como um dos canais de transmissão do Latim ocidental na era pós-clássica (particularmente em seu segundo volume). No primeiro volume da obra (*Stoicism in Classical Latin Literature*) Colish dedica todo o último capítulo ao estudo do direito romano, apontando, sobretudo, a ausência de análises desse material por parte de pesquisadores fora do ramo jurídico, como os filólogos e os historiadores da filosofia⁴³⁵. Como veremos a seguir, Colish é bastante cética quanto à real incidência do estoicismo no direito romano⁴³⁶. As observações pontuais de Colish sobre isso serão vistas em pormenor no tempo certo, no último capítulo deste trabalho, frente a comentários da autora sobre alguns fragmentos das *Institutiones* de Gaio que serão analisados; por enquanto, interessa-nos o levantamento crítico e bibliográfico que faz acerca da metodologia e dos pressupostos teóricos por detrás das interpretações vulgares do tema.

A autora, assim como fizera Corrêa, inicia suas reflexões a partir de uma síntese das pesquisas produzidas acerca da relação entre estoicismo e direito romano. Segundo ela, os estudos clássicos tradicionalmente creditam ao estoicismo a fonte de alguns de seus conceitos e princípios, bem como o motivo para algumas das mudanças nas instituições do direito romano: Colish afirma que essa explicação, repetida exaustivamente na maior parte da bibliografia sobre o assunto, não é necessariamente tão firme perante as evidências. A autora distingue três áreas em que, de modo canônico, foi reputada a influência estoica no direito romano: (i) nos princípios acerca do direito natural, equidade e humanitarismo; (ii) nas reformas legais relacionadas a pessoas de posição jurídica inferior, como escravos, mulheres e crianças, também foram vistas como aplicações dos princípios do estoicismo; (iii) na tendência a confundir a ideia estoica de lei natural com as ideias modernas de leis internacionais baseadas em princípios de uma razão transcendental, bem como a ideia de

⁴³⁵ “Scholars in both of these fields [classical philologists and historians of philosophy] have been far too casual in dealing with the jurisprudential materials and have thereby perpetuated misapprehensions concerning the place of Stoicism in Roman law long after such views have been discarded by the specialists in the history of Roman jurisprudence”. COLISH, 1990, p. 5.

⁴³⁶ “The influence of Stoicism on Roman law is far more limited than has been thought”. COLISH, 1990, p.341.

direitos naturais inalienáveis do indivíduo, perante as quais, os direitos positivos dos Estados soberanos deveriam se curvar⁴³⁷.

Quanto aos acadêmicos que trataram do assunto e recaem em algumas dessas interpretações canônicas, Colish também apresenta três categorias: (i) historiadores da filosofia antiga; (ii) romanistas e historiadores do direito; (iii) diversos intelectuais (de juristas a filósofos) que atribuem um caráter teleológico ao estoicismo, um mero antecipado do cristianismo, esse sim, verdadeira ideia por detrás do direito romano. Em todos esses casos, a autora aponta como a principal dificuldade para lidar com o tema a falta de adequado intercruzamento entre filosofia, história e direito.

Vejamos sua constatação crítica aos trabalhos dos historiadores da filosofia antiga e do estoicismo: não obstante seus conhecimentos de filologia clássica e história literária, não são versados no estudo do direito romano e, em consequência disto, raramente adentram o tema ou o fazem de modo não superficial. Para Colish, esses estudiosos normalmente se baseiam em citações superficiais do *Corpus Iuris Civilis* ou de autores como Cícero que, para ela, não pode ser considerado totalmente um jurisconsulto⁴³⁸. De todo o modo, nesses estudos não é posto em causa uma análise do estoicismo por trás das fontes jurídicas como um todo: Colish cita, como exemplos, nomes por nós conhecidos, a citar Edward Arnold e A. A. Long.

Seu diagnóstico é mais sério perante o grupo dos romanistas e historiadores do direito que se debruçaram sobre o tema. Tais abordagens, negando-se a conectar o desenvolvimento do direito romano com os fatores sócio-políticos e econômicos de seu tempo, firmemente trazem a tendência de localizar historicamente o direito romano unicamente por forças ideológicas. Segundo a autora, essa visão idealizada da história do direito romano deriva diretamente do idealismo hegeliano que adentrou o estudo do direito romano a partir da obra de Moritz Voigt⁴³⁹, que se tornou uma referência canônica no campo de estudo. A obra de Voigt seria marcada não apenas pela causação intelectual do estoicismo sobre o direito romano, como também pela firme crença de que os conceitos de lei natural, razão natural,

⁴³⁷ COLISH, 1990, pp. 341-349.

⁴³⁸ COLISH, 1990, p.342.

⁴³⁹ Trata-se da obra *Das jus naturale, aequum et bonum, et bonum, und just gentium der Römer* (Leipzig, 1856-1876). "The entrenched view that ideas alone cause things to happen in Roman legal history is probably attributable to the Hegelianism of Moritz Voigt, whose mid-nineteenth century study on the legal philosophy of the Romans at one acquired a canonical status in the field, influencing Roman legal scholarship in the most formative stage of the modern development of the discipline. In addition to the idea of preclusively intellectual causation, Voigt also laid down the principle that Stoicism was responsible for the conceptions of natural law, natural reason, *ius gentium*, and equity in Roman jurisprudence as well as for the translation of these conceptions into institutions in the history of Roman legislative reform. Voigt's position continues to enjoy the support of many recent and contemporary authorities in the field". COLISH, 1990, p. 343.

equidade e *ius gentium* da jurisprudência romana derivam diretamente do estoicismo⁴⁴⁰: alguns dos nomes citados também são por nós conhecidos e referenciados nesta mesma subseção, como Salvatore Riccobono e Fritz Schulz⁴⁴¹.

A terceira modalidade de trabalhos e pesquisadores tem origem nos escritos que tratam o estoicismo (bem como o direito romano) como meras fontes prévias daquelas que viriam a se tornar teorias medievais, protomodernas ou modernas acerca da lei natural. De modo teleológico, tais autores creditam aos estoicos e aos juristas romanos um papel arcaico e originário na invenção de teorias políticas e éticas que alcançam a modernidade, caminho este que percorreria também os escolásticos católicos romanos e os neoescolásticos dos séculos XVII e XVIII, que preconizaram fundações teológicas para rejeitar ordens sociais que instituíram a escravidão, a intolerância religiosa ou mesmo a absoluta propriedade privada⁴⁴².

Colish é particularmente reticente quanto a estes dois últimos tipos de trabalho: a principal crítica a essas visões tradicionais do estoicismo sobre o direito romano se origina em seu diagnóstico dos próprios estudos romanísticos. Como pode ser verificado, afirma, o que parece comum no bojo dos estudiosos do direito romano – seja em apoio àquelas visões tradicionais, seja em sua crítica – é a forte causalidade ideológica (idealismo) para a explicação

⁴⁴⁰ “The general disinclination of the legal scholars to treat Roman law as a phenomenon bearing any relation to historical circumstances and practical daily needs and to view it instead as a mirror capable of reflecting only the philosophical attitudes of the community or the legislator has thus remained the typical approach to the subject on the part of most of its leading practitioners. The effect of this approach has been to divorce legal history from history tout court”. COLISH, 1990, pp. 343-344.

⁴⁴¹ Em nossa bibliografia, podemos ilustrar esta posição com a tese de doutorado de Andityas Soares de Moura Costa. Em que pese nossa admiração pela profunda pesquisa acerca do estoicismo – da qual compartilhamos algumas interpretações, visíveis no segundo capítulo desta monografia –, não poderia ser nossa conclusão teórica mais diversa que a daquele. Segundo o autor, a própria história de Roma já revelava, antes mesmo da instituição do Império, uma verdade histórica e uma “substância ética da romanidade”: “Todo o aparente irracionalismo e violência presentes na História de todos os tempos têm uma finalidade, qual seja, o descortinamento do Espírito em seu caminhar, que é o mostrar-se a si mesmo da liberdade. Eis como a história constitucional romana precisa ser entendida caso queiramos ver nela algum significado filosófico. A partir da instauração do Principado, as ideias abstratas concebidas pelos estoicos – a Cosmópolis, a igualdade entre todos os homens, a prevalência do direito natural etc. – começaram a se concretizar no plano histórico, não obstante a qualificação do Império, devida a alguns historiadores contemporâneos, como uma fase qualitativamente inferior à republicana. O universalismo jurídico não se constituiu como fato natural, mas cultura, ainda que inevitável do ponto de vista da História universal. Tal fenômeno possivelmente teria gerado consequências nefastas para a espécie humana se tivesse seguido caminhos diversos daqueles trilhados pela expansão do pensamento grego patrocinada pelo helenismo. Imaginemos em que realidade viveríamos hoje se a unificação jurídico-administrativa do mundo tivesse se dado não pelas mãos de Alexandre e de Augusto, embebidos de filosofia grega, mas por Xerxes e seus obscuros generais persas. O curso da História Universal se radicou em Roma porque tal Estado aceitou de bom grado a missão civilizatória antevista pelos filósofos helenistas, em especial pelos partidários da Stoá, escola cujo desenvolvimento em terras latinas foi imprescindível para a afirmação concreta da igualdade e da liberdade interior, dados jusfilosóficos que se refletiram na práxis jurídica romana”. COSTA, 2009, p. 323.

⁴⁴² Em suma, este “grupo” consiste aqueles que negam o papel do estoicismo nas alterações práticas e noções teóricas do direito romano e as atribuem diretamente ao cristianismo (como Biondo Biondi, aponta Colish). Para eles, não apenas os estoicos não diferiam dos cristãos quanto a esses pontos, como apenas a partir da adoção do cristianismo como religião oficial é que estas reformas legais de fato passaram a humanizar e alterar o conteúdo do direito. Curioso aqui, entretanto, a ausência de citação de S. Riccobono por parte da autora.

do direito romano⁴⁴³, formando a figura de jurisconsultos-filósofos, formados a partir da metodologia sistemática de análise ou das teorias mais contundentes da filosofia e retórica gregas, ou da teologia cristã (mudam-se as causas, mas permanece o mesmo esquema mental de explicação). Retomaremos brevemente a crítica de Colish ao segundo grupo, i.e. aquele dos jurisconsultos: as advertências teóricas que faz a autora são particularmente relevantes para o nosso trabalho. Não se trata, pensamos – e não nos desviamos essencialmente de suas constatações no particular – de substituir uma abordagem “idealista” (hegeliana) por uma abordagem “materialista (dialética)” (marxista): trata-se, sobretudo, de evitar o arrombo determinista de uma ortodoxia teórica. É claro que podemos estudar, nos termos de uma história das ideias jurídicas, a presença do estoicismo no direito romano; sem tomá-lo, porém, como um fator dado aprioristicamente, como se seu conteúdo ideal, por si só, bastasse para explicar sua sorte histórica⁴⁴⁴, visto de modo retrospectivo. In verbis:

As a group the Roman legal scholars show a remarkably consistent tendency to locate historical causation in ideological forces alone. Such a stance, seems particularly strange for member of a profession given over to the training of lawyers, a group usually sensitive to the correlation between their craft and political and social reality. None the less, scholars in this field persistently rule out, or more usually, disregard entirely, the possible impact of social, economic, and political circumstances and need in explaining the development of Roman law. Exceptions to this pervasive orientation can, almost literally, be numbered on the fingers of one hand. There have been passing reactions against it in the form of Marxist histories of Roman law which explain all developments in the light of the most orthodox economic determinism. Odium philosophicum toward the Marxists perhaps explains the widespread scholarly disinterest in considering the possible connections between Roman law and Roman society, even when those connections are divested of the trappings of dialectical materialism⁴⁴⁵.

Colish conclui que entre os trabalhos mais recentes (i.e. a partir da década de oitenta) – que são críticos à tradição e desconsideram, em larga medida, o estoicismo no direito romano – há um contraste entre a abordagem do “jurista-filósofo” (tradicionalmente exposta

⁴⁴³ Ocasionalmente, aponta a autora, os estudos elevam outras fontes intelectuais para algumas das teorias e concepções apresentadas nas fontes dos jurisconsultos romanos, sobretudo os escritos de Platão, Aristóteles e Pitágoras (a Física peripatética, por exemplo, provê uma base plausível para manter em acordo a escravidão e o direito natural, bem como dar orientações teleológicas tão plausíveis quanto o materialismo dinâmico estoico). Outros destes estudiosos acreditam que se há que se falar em influência da filosofia grega sobre o direito romano, esta não se dá em termos de Física ou Ética, mas sobretudo de dialética (parte da Lógica). Dando ênfase na forma e estilo de produção do direito romano, mas não no seu conteúdo, tais autores tributam às doutrinas estoicas e peripatéticas algumas fontes que forneceram aos juristas a terminologia e os métodos de análise e categorização de ideias que moldaram seu estilo e retórica. COLISH, 1990, pp.345-347.

⁴⁴⁴ Assim como, do mesmo modo, recusamos o outro extremo: aquele que coloca o pensamento intelectual (jurídico, filosófico ou teórico) como mero instrumento servil dos fatores materiais, uma superestrutura subserviente à infraestrutura econômica. Pensamos que autores contemporâneos como Quentin Skinner e Reinhart Koselleck provaram há muito que é possível delinear uma sólida história das ideias sem pisarmos nas armadilhas teóricas dos séculos XVIII e XIX; certamente não duvidaremos, na própria história do direito, dos exemplos dos trabalhos de Antônio Manuel Hespanha, Aldo Schiavone ou Pietro Costa.

⁴⁴⁵ COLISH, 1990, pp. 342-343.

pelos trabalhos canônicos da romanística) e do “jurisconsulto-advogado”⁴⁴⁶. Nesses últimos trabalhos, o ponto de partida é o truísmo de que enquanto os gregos eram especulativos, os romanos eram eminentemente práticos, e que esses jurisconsultos, por sua mentalidade eminentemente prática, possuíam dissabor por qualquer forma de explicação genérica ou de especulação abstrata. Nessa visão, a educação romana mais abastada, ainda que conhecesse a retórica e as noções filosóficas, era a tal ponto enfocada nas orientações do direito romano e de sua jurisprudência que, mesmo nos casos em que se evidencia alguma conexão real entre filosofia e direito na produção jurídica, ela se dá de forma assistemática, decorativa, extrínseca a solução legal e sem integração real com o direito. Mesmo esse debate polêmico perante duas imagens do jurisconsulto romano, informa a autora, estaria presente na literatura do direito romano de modo muito mais retórico do que rigorosamente acadêmico, trazendo dificuldades para aquele que quer analisar o impacto real do estoicismo dentro da produção do direito romano⁴⁴⁷.

Encerramos propositalmente este capítulo com a apreciação crítica de Marcia Colish. Como demonstraremos ao analisar Gaio, não necessariamente concordamos com todas as suas interpretações acerca das fontes jurídicas (ou, ao menos no seu comentário àquela que nos interessa). Todavia, o âmago de sua rigorosa análise é basilar e operante para o final de nosso percurso. O direito romano foi por séculos um alvo, dentro do pensamento acadêmico, tanto de interpretações atemporais e anacrônicas quanto de recursos retóricos que dele se serviam tão somente para justificar as escolhas do presente.

A romanística foi, nesse sentido, uma área apresada por projetos intelectuais como o da Pandectística e o movimento europeu de codificação. Após o século XIX, em grande medida o direito romano se transforma num gigantesco esforço histórico introdutório à

⁴⁴⁶ “The picture of Roman juriconsults and legislators as legal philosophers who sought to work out an abstract theory of law and a systematic methodology for analyzing it under the influence of Greek philosophy or rhetoric or Christian theology, as the case may be, modifying the law from time to time in response to the stimulus of these ideas, contrasts markedly with a rather different picture of the Roman legal mind at work which is presented, with great plausibility, by many modern legal scholars. Their starting point is the truism that, while the Greeks were speculative, the Romans were practical. This hard-headed Roman practicality, a chorus of scholarly voices agrees, found its quintessential expression in Roman jurisprudence, in a marriage made in heaven between the Volkgeist and the Berufsgeist. Readers are told repeatedly that Roman lawyers had a constitutional distaste for abstract speculation and general definitions. Roman jurists adhered to a case-by-case approach, stating only the rules needed for solving the particular problem at hand, without any interest in elevating particular solutions to the level of universal principles (...) Where ideas from philosophy or rhetoric do crop up in their writings they are used unsystematically and without personal reflection in an essentially decorative way, to prop up extrinsically a legal principle regarded as valid in any case, without any integral connection with the law as such”. COLISH, 1990, p. 348.

⁴⁴⁷ “Where ideas from philosophy or rhetoric do crop up in their writings they are used unsystematically and without personal reflection in an essentially decorative way, to prop up extrinsically a legal principle regarded as valid in any case, without any integral connection with the law as such. The juriconsults of ancient Rome possessed the least philosophical minds imaginable”. COLISH, 1990, p. 348.

dogmática civil. Com tais olhos, as fontes romanas são vistas numa só continuidade. Num vórtice temporal, é como se as abençoadas páginas latinas tivessem se transportado das mãos do próprio Justiniano até a época moderna, riscado apenas por umas poucas interpolações a serem desmascaradas pela análise histórica. O historiador do direito romano no Brasil é levado por essa visão, quase que confortavelmente, a esquecer-se mesmo das mais básicas diferenças de terminologia, semântica e nomenclaturas de uma época que não corresponde a nossa – aquilo que o saudoso historiador Jacques Le Goff apelidara de “saudável fobia da passividade”⁴⁴⁸. Uma história do direito romano assim pautada é antes escravização pelo passado, e não libertação pelo pensamento. Tal assertiva que alcança e ultrapassa a crítica ao idealismo proposto por Colish: a questão de fundo é, como se percebe, muito maior.

Firmamos, pois, um objetivo metodológico na análise da fonte gaiana, a partir do capítulo próximo: evitar a abordagem anacrônica, naturalizadora, ingênua e no mais, redutora, plasmando os institutos jurídicos do direito romano numa “essência histórica” que conectaria a Antiguidade e a Modernidade num único devir, ignorando-se suas mudanças, nuances e diversos usos, com o risco intrínseco de perder-se na busca de um ídolo das origens⁴⁴⁹ amiúde metafísico. Tal docilidade metodológica que buscamos evitar, uma estela da neutra objetividade, revela-se num ensino romanista tendendo antes ao lugar comum que à racionalização das experiências históricas. Sobre essa perigosa continuidade referencia o romanista Aldo Schiavone, ressaltando:

Uma continuidade [do direito romano] tão mais notável se considerarmos que a sua percepção não é apenas o produto – em certa medida forçado e enganador – do nosso olhar retrospectivo, o resultado de uma operação historiográfica que abarca segmentos e itinerários diferentes, reconhecendo neles características comuns mas não identificadas como tal pela consciência das figuras progressivamente envolvidas. Pelo contrário, a sensação de estarmos imersos no fluir de uma corrente de pensamentos e de hábitos mentais (para não dizer mesmo sociais), que emanava com regularidade desde tempos muito remotos, esteve sempre presente na consciência de quem percorria esse caminho, era, inclusivamente, a estrela polar que guiava o seu trabalho e gerava a sua identidade⁴⁵⁰.

Vê-se que a imagem de um direito romano “perfeito”, e ainda mais grave, continuamente “puro”, é uma ideia atemporal tanto perigosa quanto sem nexos, que não só tratou com descaso outras fontes jurídicas como também falseia com rótulo de continuidade uma experiência histórica profundamente rica e de lógica própria. Bem ao contrário, o direito romano teve em sua estrutura e aplicação múltiplas alterações e interpolações, ora mais ou menos silenciosas, cuja plasticidade pôde permitir sua sobrevivência, dotando-o de novos

⁴⁴⁸ LE GOFF in BLOCH, 2001, p. 30.

⁴⁴⁹ BLOCH, 2001, pp. 56-57.

⁴⁵⁰ SCHIAVONE in GIARDINA, 1992, p. 75.

conteúdos. O impacto sobremaneira desse tratamento do direito romano por vezes faz levar a crer, de forma fantasiosa, que os institutos dessa longa tradição romanística pudessem ser aplicados da mesma maneira originária, em sociedades e sistemas jurídicos completamente distintos.

Como experiência histórica, o direito romano ainda é, na verdade, uma grande terra incógnita – planícies, montanhas, ilhas e florestas teóricas completamente inexploradas. A contribuição contemporânea ao direito romano pode se dar – ainda que nos diminutos limites deste trabalho – com apreciações que desviem dos simplismos confortáveis ao pensamento. É certo que não temos a pretensão de alcançar o “verdadeiro direito romano”: este está, para sempre, irremediavelmente perdido. Porém, os fragmentos que dele restaram, por vezes não mais do que meras sombras do passado, ainda podem ser trazidas à baila, fornecendo ao tempo presente o esboço de um completo e rico período da história da cultura jurídica. Parece-nos ser esta ainda a principal contribuição que o direito romano tem a oferecer ao jurista hodierno. Essa nova linha do horizonte teórico não limita o espaço, e sim, incentiva sua ocupação. Não é fácil tal tomada de decisão; significa renunciar ao local confortável, e até simplista e já enraizado, para um terreno muito mais complexo no pensamento romanístico.

4. O JURISCONSULTO GAIO E O ESTOICISMO DAS INSTITUTIONES

Até nos dedicamos a uma investigação historiográfica acerca do estoicismo, definindo-o e situando-o em seu momento de criação na Grécia do século III a.C. (capítulo um), sua translação para a península itálica (capítulo dois, §1º) e consolidação no interior da cultura intelectual romana (capítulo dois, §2º). Buscamos, no decorrer desse percurso, perscrutar por quais modos esse contato filosófico – verdadeira ponte construída a partir da ascensão expansionista de Roma – se deu, inquirindo não apenas como o estoicismo foi recepcionado em terras romanas, mas como pelo próprio pensamento romano foi modificado (capítulo dois, §3º). Intentamos também, de algum modo, enfrentar uma questão de maior fôlego: a sintonia do estoicismo com o direito e, particularmente, a possibilidade de radicar um pensamento jurídico a partir da filosofia do Pórtico (capítulo três).

Neste capítulo final, alçamos o objetivo do trabalho: analisaremos em especial a presença e o vigor do pensamento filosófico estoico em uma das fontes históricas do direito romano: as *Institutiones* (ou *Comentarii*) do jurisconsulto Gaio. Para isso, voltaremos a uma apreciação histórica acerca do pensamento jurídico romano dos séculos I e II d.C. – que coincide com parte do afamado período do “direito romano clássico” e, ao que nos interessa, com os tempos de Gaio – e questionar, novamente, por quais vias o estoicismo possivelmente influi o território de um jurisconsulto romano.

Seguiremos ao final deste trabalho, pois, o seguinte itinerário: (i) sintetizaremos brevemente em que cultura jurídica Gaio se situara, remontando a o período dos séculos I e II d.C., de Labeão até Gaio; (ii) apresentaremos os questionamentos colocados perante a fonte gaiana, de modo a aclarar nossos critérios de seleção de textos dentro da obra; (iii) finalmente, à luz da questão apresentada e das hipóteses colhidas para o estoicismo na fonte, analisaremos fragmentos das *Institutiones* de Gaio com o intento de desvelar no texto a plausibilidade ou não de incidências estoicas na pena do jurisconsulto. Nesse último ponto, também nos serviremos, quando houver, das apreciações de romanistas e historiadores de nossa bibliografia acerca destes mesmos fragmentos.

4.1. GAIO E SEU MUNDO

Para compreendermos a obra de Gaio e efetivamente dar conta da intenção de realizar uma empreitada historiográfica acerca do tema, não poderíamos deixar de perceber em que momento da história do direito Gaio atua – e o que ele significou no bojo do pensamento

jurídico romano. Esse período, chamado na literatura jurídica pela alcunha de “clássico”⁴⁵¹, vai de meados da República até o fim do Principado: é a esse período da cultura jurídica que vamos nos dirigir na seguinte subseção, a partir da transição da república para o sistema do princeps. Poderemos, em seguida, debruçarmo-nos sobre a figura de Gaio e de seu trabalho como jurisconsulto.

4.1.1. Os tempos de Gaio

O romanista Aldo Schiavone nomeou o período que vai da atuação do jurisconsulto Antístio Labeão até Gaio como o período do “compromisso e aliança”⁴⁵² entre os juristas e o poder político. Seu marco inicial é o jurisconsulto Labeão: não apenas pela importância técnica que o jurista revelaria na tradição das *Digesta*, mas porque seus anos centrais coincidem com o principado de Augusto e a instauração da nova ordem que, após a morte de C. Júlio César, pôs fim a crise da república aristocrática (a qual o jurista aristocrata rememorava com nostalgia política e, quando e no que fosse possível, asseverava críticas ao novo sistema vigente)⁴⁵³. Percebe-se um precário equilíbrio nos anos de transição: os mais saudosistas não levaram ao extremo sua oposição; o princeps Augusto enfrentou o contraste com prudência, de modo a orientar a delicada transição do paradigma da república aristocrática.

No particular jurídico, a transição era a de um tempo que identificava os jurisconsultos com aqueles que faziam parte dos negócios da coisa pública (senadores, magistrados) para

⁴⁵¹ Entre os romanistas, desde a obra de von Ihering – que adapta em termos de história do direito romano o que Edward Gibbon fez para a história romana em *História da decadência e queda do Império Romano*, cap. 49 – a história externa do direito romano é costumeiramente dividida em quatro etapas: (1) do surgimento de Roma até a Lei das XII Tábuas (750-450 a.C.); (2) da Lei das XII Tábuas até o fim da república clássica com Cícero (450-100 a.C.); (3) da ascensão do princeps Augusto até Alexandre Severo, o Principado (100 a.C.-235 d.C.); (4) de Diocleciano até Justiniano, o Dominato (225-550 d.C.). MACKELDEY, 1906, pp. 54-55. JOÃO HENRIQUE, 1938, p. 17 ss. PETIT, 2003, p. 32 ss. Todavia, uma outra classificação de períodos também é conhecida, geralmente associada à história do direito privado, em base tripartite: (1) Período arcaico (séculos VII-III a.C.) ou pré-clássico; (2) período clássico, que coincide com o Principado, que vai de Augusto até a morte de Alexandre Severo (235 d.C.) e engloba quase todos os juristas clássicos; (3) e o período pós-clássico, de Diocleciano até Justiniano, com a organização do direito no *Corpus Iuris Civilis*. KASER, 1999, pp. 18-28. Como podemos perceber, este “período clássico” se inicia nos anos turbulentos (mas, extremamente criativos) do fim da república e avança durante o Alto Império, num período de estabilidade política que traria marcas para a atividade dos jurisconsultos e a aplicação do direito (*ius civile*, *ius honorarium*, *ius gentium*). Todas estas formas de periodizar o direito romano são, elas mesmas, criações históricas: há uma nítida nota evolucionista nesta última clivagem. Mas, seja como for, iremos situar nossos esforços no período chamado de clássico marcado em seus últimos anos pela obra de Gaio, que sintetiza em grande medida os resultados da jurisprudência romana até o século II da era cristã.

⁴⁵² SCHIAVONE, 2009a, pp. 361-366.

⁴⁵³ É certo que Labeão manteve durante o resto de sua vida a hostilidade para com Augusto. Em nome da intransigência aristocrática enxergava com nostalgia o passado republicano: confrontou-se publicamente com o princeps em 18 a.C. de acordo com as fontes. SUETÔNIO, *Divus Augustus*, 54; DIÃO CÁSSIO, *Historia Romana*, LIV.15.7.

outro tempo, no qual a colaboração entre jurisprudência e princeps torna-se o vértice. O compromisso invisível foi assim firmado: aristocratas-jurisconsultos decidiram não rechaçar de forma explícita o fundamento do novo sistema político, ainda que, por vezes, o discutissem de forma indireta; Augusto aceitou manter a jurisprudência como vetor de criação do ius, secundando-a com leis comiciais e passando a atuar na atividade de gestão do ius respondendi. É quanto ao espaço restrito de invenção de tradições e revitalização dos mores que Labeão consente em não efetuar uma crítica aberta ao principado de Augusto⁴⁵⁴.

Antes de Labeão, nos anos que antecederam o Principado, a última geração de juristas republicanos estivera empenhada na consolidação dos resultados da elaboração jurídica desde Quinto Múcio Cévola até Sêrvio (a racionalidade casuística muciana e serviana, que se opunha ao simples sistema externo do ius civile e do edito pretoriano⁴⁵⁵), bem como uma nova relação com o poder político⁴⁵⁶. A revolução do formalismo⁴⁵⁷ havia coincidido com sua crise: uma nova scientia iuris, separada e especializada surgia diante de um novo poder

⁴⁵⁴ A faceta do “compromisso” deste jurista com o poder foi muito ressaltada por Tácito (TÁCITO, *Annales*, III.75), que imprimiu em Labeão o retrato de um jurista celebrado por sua “incorrupível liberdade”; em contraste com outro jurista daqueles anos, seu rival, Ateio Capitão. Este mesmo autor percebia Labeão de um modo distinto: o comportamento de Labeão apresentava uma versão mais tendenciosa. Labeão, ao propugnar que somente era válido aquilo que foi sancionado e decidido pelas antiguidades romanas (e também pelos seus modos de interpretação jurídica literal dos textos) de modo eficaz desvalorizava as novidades do presente perante o peso e a autoridade do passado, dos quais os juristas (aristocratas, como ele) eram porta-vozes. AULO GÉLIO, *Noctes Atticae*, XIII.12.1-4. Cite-se ainda as menções, sobre este ponto, em SCHIAVONE, 2009a, pp. 361 ss.

⁴⁵⁵ Wieacker contrapõe aos dois “sistemas externos” – o ius civile, surgido desde as XII Tábuas, e também o edito pretoriano – ao “sistema interno” proposto por Cévola e Sêrvio, cuja pretensão era a de ordenar conceptualmente o conhecimento jurídico. Conhecendo e adaptando os moldes gregos de conhecimento, estes dois jurisconsultos romanos desejaram tornar o conhecimento jurídico uma epistême suscetível de ser ensinada, moldar o ius civile em uma construção dialética. Como sabemos nem Cévola nem Sêrvio conseguiram dominar o caráter casuístico do pensamento jurídico romano: sua obra teria grande influência até Labeão, porém temporária. Somente as *Institutiones* de Gaio – cujas raízes são obscuras e provavelmente devem também aos trabalhos da secta dos sabinianos – concluiria este projeto de um tratado sistemático, sociocognitivo, com uma classificação global dos institutos jurídicos por genera e species. WIEACKER, 1998, pp. 16-23.

⁴⁵⁶ Neste debate Aldo Schiavone coloca Quinto Múcio Cévola, Sêrvio e Cícero como os grandes protagonistas da discussão que já estaria estabilizada no contexto político da geração seguinte, aquela de Labeão. Na obra *De Oratore* Cícero demonstra as diferentes teses de Múcio e Sêrvio: que funcionavam, na verdade, como interpretações diversas da mesma exigência, a de dar a cidade e ao império a medida de uma nova condição textual e de uma nova epistême para o direito. A despeito de suas diferenças, tanto em Múcio quanto em Sêrvio o passado da jurisprudência romana assumia a forma de um paradigma casuístico estratificado no tempo, cuja racionalidade prescritiva empírica e marcadamente qualitativa não deveria ser abandonada, e sim estudada e consignada enquanto exemplo, enquanto medida. Diferenciavam-se porque em Múcio a tradição era, além disso algo a mais: atuava como um vínculo político efetivo, para além de um mero estilo de análise; Sêrvio a traduzia apenas como uma eleição de método. SCHIAVONE, 2009a, pp. 366-370.

⁴⁵⁷ Para Schiavone, a partir de Quinto Múcio Cévola até Cícero temos a formação de um novo paradigma para o direito romano, baseado em abstração e formalismo. Com o contato filosófico, os juristas do período aprenham uma nova forma de disciplinar o conhecimento jurídico de modo sintético. Este esquema formal era inovador não apenas enquanto categoria de pensamento: os conceitos abstratos tornaram-se modos de ser jurídicos, entes reais dotados de vida, objetividade e racionalidade próprias, que o conhecimento jurídico se limitava a refletir. O direito passa então a ser conduzido por uma “ciência jurídica”, uma prática intelectual e racional, combinando em sua lógica abstração e pensamento sistêmico. Esta mudança se revela sobretudo nas matérias de obrigações, contratos e operações mercantis do ius gentium. SCHIAVONE, 200a pp. 231-234; 237-238; 241-243.

político e, pela primeira vez, o laço visível entre *ius* e hegemonia aristocrática começava a ficar obscuro. Com os últimos anos republicanos, vemos a formação de um grupo “profissional” de juristas e, com eles, a formação de uma “política do direito”, lugar de compromisso e diálogo cada vez mais necessários entre os poderes e grupos diversos⁴⁵⁸. O arco temporal que vai desde Múcio Cévola até Cícero é decisivo em consolidar o direito num lugar apartado da nova geografia dos conhecimentos; ainda que permanecesse uma ciência disciplinante e constitutiva da ordem social, que falasse de um lugar privilegiado, esta se torna apartada da prática direta das magistraturas e da política.

A figura de Labeão no século I passa a representar, por excelência, a separação de poderes e de espaços autônomos para o *ius* e para a atuação pública⁴⁵⁹. Nada mais do que o novo estatuto da intelectualidade romana frente ao ocaso da racionalidade aristocrática da república que findara em tristes sois: essas transformações, é claro, tomariam vias distintas na historiografia, na retórica, na filosofia e no direito⁴⁶⁰. O pensamento jurídico assim se transformou, afirma Schiavone, porque logrou êxito em estabelecer e reforçar uma relação não destrutiva com as tradições mais antigas do próprio passado. A jurisprudência do primeiro século acabou por ter muitos pontos de contato com a cultura romana republicana: seu elemento comum era justamente o problema de adequar a complexa trama de tradições – tidas como componentes essenciais daquela *res publica* – com os novos tempos, com a época que Roma figurava cada vez menos como uma comunidade e mais como o centro de um império. Como defender e exaltar o passado citadino e republicano num império cada vez mais abrangente e relativista? Como sustentar o novo com as cores do antigo? A “revolução formal” do pensamento jurídico romano operou por meio da renegação sutil das tradições mais antigas e dos estratos mais profundos da cognição arcaica de *ius*: combinando o antigo

⁴⁵⁸ Não se tratou de um caminho unidirecional já que outros projetos existiram dentro da própria escola serviana. Estes projetos distintos – que perderam a batalha pela memória histórica em seu período – de alguma forma podiam se comprometer com o projeto codificador de C. Júlio César quanto ao direito (do qual temos notícia por SUETÔNIO, *Divus Iulius*, 44). O jurista Aulo Ofílio, em seus livros *Iuris partiti*, demonstrou a intenção de reformular o *ius civile* de modo acentuadamente sistemático, no que encontramos eco em Pompônio (D.1.2.2.44). A tradição sucessiva, em clara oposição a esta direção, fez esquecer a recordação desta obra, bem como o homólogo perdido de Cícero *De iure civile in artem redigendo* (próximo do esquema de *Rhetorica ad Herennium*, obra que encontrou entre nós destino certo). Mais sorte teve o comentário de Ofílio ao edito (*Ad edictum*): o objetivo era o de consolidar e reordenar o entendimento do texto edital. A mesma intenção deveria permear a obra *De Legibus*, já que nela se encontra expressa. No entanto, estas efêmeras ideias divergentes exemplificadas por Ofílio foram rapidamente eliminadas após o conturbado período dos idos de março. A linha muciana-serviana tomou definitivamente seu lugar e de modo pleno durante a atuação de Labeão.

⁴⁵⁹ Pompônio afirma que Labeão dividia seu ano passando seis meses em Roma, na atividade do *ius respondendi*; e outros seis meses em sua villa, distante da cidade, dedicado a estudar e escrever (D.1.2.2.47). A imagem é um exemplo desse novo ideal de jurista.

⁴⁶⁰ Dedicamo-nos à filosofia (e, em medida menor, à retórica) no capítulo segundo deste trabalho, ao qual remetemos o leitor. Neste subcapítulo nos dedicaremos especialmente ao direito.

paradigma ontológico com o modelo casuístico⁴⁶¹. Não há que se falar nesse período de uma suposta divisão entre juristas “conservadores” e “inovadores”: todos estavam implicados no debate de sua época, a saber, a transformação do saber jurídico frente ao novo contexto.

Se o trabalho de Labeão não alcançou êxito político em sua oposição ao principado de Augusto – como sabemos que não alcançou – ou à defesa das antigas prerrogativas da jurisprudência aristocrática, nem por isso seu trabalho foi em vão: tornara-se o modelo de jurista dessa nova forma de compreender o ius em Roma⁴⁶². O modelo de Labeão seria o modelo jurídico por todo o século I e alcançaria o começo do século seguinte, pelo menos até a ascensão de Juliano no reinado de Adriano. Contudo, não nos enganemos: a proposta labeoniana não importou para as gerações sucessivas a mesma hostilidade direta para com o principado⁴⁶³. Sucedeu assim que o exemplo de Labeão e seu modelo de jurista foram separados de seus contingentes marcos de resistência ideológica depois dos anos de Augusto e em contextos políticos que consolidaram o Principado. A marca labeoniana também seria reelaborada para traçar os confins de um compromisso histórico entre o princeps e a jurisprudência aristocrática. Esse acordo silencioso garantiria, pelo lado dos jurisconsultos, uma substancial parcela da tradição hierárquica jurisprudencial da produção do direito; pelo lado do princeps, a lealdade e colaboração dos juristas na nova instituição, sem os perigos de um contragolpe ou resistência intelectual.

No entanto a história do direito romano não é linear quanto a isso no decorrer do século I, sobretudo, entre os anos da morte de Augusto até Nero e Domiciano: vários imperadores costumaram ser hostis aos intelectuais em geral, entre eles, os jurisconsultos⁴⁶⁴.

⁴⁶¹ Os procedimentos de Labeão estavam em condições de estabelecer uma nova relação entre interpretação jurídica e texto normativo, e de propor novos fundamentos ao tradicional primado da jurisprudência (uma renovação da tradição, neste sentido), enfrentando o poder político do princeps na atividade de inovação jurídica e fundando um saber jurídico autônomo, tendente a subordinar toda a atividade normativa à autoridade intelectual dos juristas. Parte do acordo invisível, Labeão ainda sim representou algo como a última resistência da república aristocrática. Como afirma Schiavone: “El pensamiento laboniano deja emerger con claridad los resultados ya alcanzados por la revolución formal: la predisposición de una ontológica guiada por un racionalismo jurídico riguroso y consecuente, el primero em manifestarse con tanta perfección”. SCHIAVONE, 2009a, p. 388.

⁴⁶² SCHIAVONE, 2009a, p. 392 ss.

⁴⁶³ Em grande medida isto se deve a cautela de Augusto que não apenas abandonou o programa de César quanto ao direito, como também se rodeou de juristas não partidários do antigo primado jurisprudencial (como Trebácio e o rival de Labeão, Ateio Capitão). Como se sabe, foi também Augusto quem instituiu de forma absolutamente sutil o ius respondendi ex auctoritate principis, reforçando o valor das respostas de alguns autores eleitos por ele mesmo com sua autoridade, terminando por ter controle e discriminação na tarefa jurisprudencial. Os novos juristas depois de Labeão, i.e., aqueles nascidos após a morte da república, não mais se comprometeriam de modo ativo com a insurgência implícita do famoso jurisconsulto, reforçando a aliança aludida por Schiavone.

⁴⁶⁴ Bem afirma Schiavone que as informações que retiramos das fontes nos deixam em círculos: diminuem as figuras e obras de grande importância, bem como somem os dados biográficos destes juristas até pelo menos o reinado dos Severos. Um exemplo vívido é o suicídio do famoso jurisconsulto Coceio Nerva (cônsul em 22 d.C.) durante o reinado de Tibério: um labeoniano convicto e um aristocrata de espírito republicano. Os imperadores

Uma visão de conjunto sugere que o modelo resistiu à prova e contribuiu para reforçar uma vocação especializada da jurisprudência e sua constituição como grupo detentor de um saber especializado e apartado. A grande tendência dominante pelos juristas foi a cautela: a autêntica hostilidade ao principado e quaisquer oposições republicanas não emergem com mais força depois de Labeão. A relação entre intelectuais (e juristas) com o poder adquiria agora dimensões inéditas no mundo antigo: os juristas intentaram acompanhar as ações do poder político, assim como fez Sêneca, numa perspectiva de colaboração dentro de uma rede de garantias tecida pelo acordo invisível, e não de resistência⁴⁶⁵.

Nesse mesmo período – do fim da república e durante a dinastia júlio-claudiana, firmados os novos termos da convivência entre juristas e o poder político – observamos o grande fenômeno da época verificado em relação com os resultados da revolução formal do pensamento jurídico: a cristalização do *ius civile* e do *ius honorarium*. O direito jurisprudencial e o direito dos editos, os dois grandes blocos que constituíram a trama da experiência jurídica romana, gradualmente cessam seu impulso e movimento cristalizando-se em formas normativas e conceituais definidas (em alguma medida, pode-se dizer, encerradas em sua ulterior vitalidade) para se transformarem em paradigmas e características fixos do direito de Roma. Formava-se a base de uma continuidade imóvel destinada a ser capaz de orientar todas as novidades dos séculos seguintes⁴⁶⁶.

Tibério, Calígula, Cláudio e Nero também proporcionaram tempos de tensão para os juristas romanos: Sêneca descreve em uma passagem como os juristas, após a morte de Cláudio, saíram das sombras respirando com dificuldade (SÊNECA, *Apocolocyntosis*, 12.2). Todo este período, informa Schiavone, é uma espécie de topos suspenso da historiografia, literatura e estudos jurídicos, que ainda conservava a memória da decomposição da república e uma certa força em potência para o enfrentamento e resistência intelectuais perante a espada do princeps. Este mesmo “intervalo” de degeneração da atividade intelectual e jurídica foi captada por Pompônio enquanto delineia a história do *ius respondendi* (D.1.2.2.12-13): nestes anos, admitia, não recebia o reconhecimento do princeps quem possuía (apenas) autoridade do saber e talento, e sim, por puro privilégio ou graça do imperador outorgada aos homens (independentemente de seus méritos). SCHIAVONE, 2009a, pp. 391-396.

⁴⁶⁵ Estamos diante do período das famosas “escolas” de direito: os sabinianos e os proculianos, quase sempre comentada de modo um tanto vago nos manuais e trabalhos de direito romano. É relevante considerar que a solidariedade dos jurisconsultos enquanto grupo existia pela base comum da identificação do saber técnico-jurídico especializado e da política jurisprudencial do direito; porém a própria jurisprudência constata em seu interior ao menos duas “escolas” de pensamento jurídico distinto entre a segunda metade do século I e século II. É provável que a distinção entre sabinianos e proculianos tivesse à época menor peso do que as notícias de Gaio e Pompônio nos indicam; e é certo, afirma Schiavone, que não podemos reduzir as duas escolas a comportamentos políticos ou científicos unívocos (como a velha interpretação de que os proculianos eram favoráveis ao principado e os sabinianos à república). O que temos diante de nós são figuras reais de juristas que, de modos distintos, tinham o intento de preservar a independência do *ius* em perigos de largas dificuldades para a atividade intelectual. É por falta de espaço, mas não por desatenção a sua importância na história da cultura jurídica romana, que deixaremos de comentar em pormenor, como fizeram autores do porte de A. Schiavone e M. Bretone a relevância de figuras como Masúrio Sabino, G. Cassio Longino e Próculo. SCHIAVONE, 2009a, pp. 396 ss. JOÃO HENRIQUE, 1938, pp. 46-50.

⁴⁶⁶ SCHIAVONE, 2009a, pp. 407-412.

Quanto ao *ius civile*, já nos tratados de Quinto Múcio Cévola – um dos quais Gaio informa ter comentado⁴⁶⁷, um dado relevante – a relação entre estilização do caso e formulação do enunciado havia alcançado um patamar inédito no pensamento romano. O seu intento era o de enfatizar uma acabada sequência de regras jurídicas para expor de modo límpido as antigas tradições jurídicas da respublica. A partir de então, alcançando os juristas dos tempos de Sabino, parece haver uma comum busca pela redução de máximas do direito, um esforço de recolher um círculo de formulações ilustres da tradição sapiencial que partira do direito pontifical e das XII Tábuas e alcançava o paradigma da “revolução formal”, com suas construções abstratas de prescrição e tratados de casuística. De Cévola até Sabino⁴⁶⁸, vemos um interesse derrocado pela casuística – ainda que sempre presente – em prol de um novo e despontado horizonte dedicado a exposições sintéticas e modelares da tradição do *ius civile*⁴⁶⁹ do qual o próprio Gaio ocupa grande papel. Completava-se assim, de Q. Múcio Cévola até Sabino a solidificação textual do *ius civile* e de sua transmissão, tanto do ponto de vista estilístico quanto do ponto de vista técnico-jurídico. Para os autores sucessivos, os temas mucianos, labeonianos e principalmente sabinianos tornavam-se o centro do paradigma descritivo: o novo só poderia se expressar a partir de uma ilustração ou diálogo com o antigo, uma vez que o antigo tornava-se medida estilística e cume da criação do pensamento jurídico.

Há que se fazer consideração análoga quanto ao edito pretoriano. É possível afirmar que o período de maior desenvolvimento do edito se dá entre os séculos II-I a.C., anos em que, no entanto, a atividade jurisdicional do pretor ainda não se refletia em um programa concebido de modo orgânico⁴⁷⁰. É improvável supor no edito pretorial antigo um texto

⁴⁶⁷ G., Inst., I.188.

⁴⁶⁸ O projeto de Masúrio Sabino era, talvez, de todos o mais ambicioso: por uma sequência sucessiva de argumentos este desejava detalhar todo o *ius*, toda a imensa tradição civil traduzida numa estrutura prescritiva essencial, como atestou o poeta estoico Pérsio em uma de suas sátiras. PÉRSIO, V.85-90. Encontramos um exemplo em Aulo Gélíio, que comenta uma obra de Sabino sobre os furtos, demonstrando sua ambição de sistematizar de modo definitivo o conhecimento jurídico acerca do instituto. AULO GÉLIO, *Noctes Atticae*, XI.18. Ver ainda SCHIAVONE, 2009a, pp. 409-410.

⁴⁶⁹ “Podemos, por tanto, considerar el proceso de solidificación textual completado por Sabino como un verdadera cristalización del *ius civile*. Un texto se había impuesto, pero para revelarse de inmediato como un texto inmóvil. Después, con la única excepción de los libros de Casio Longino – que no fueron una obra afortunada, y también por esto aparecen envueltos en una sombra irremediable –, nadie más habría escrito un tratado de *ius civile* sino bajo la forma de comentario a Quinto Mucio o, sobre todo, a Sabino. De este último en adelante, el bloque normativo y conceptual del derecho civil ya habría sido fijado para siempre: una estrella guía, entre género literario y forma de pensamiento, en tanto desarrollado con esa libertad constructiva que habría distinguido siempre los tratados civiles respecto a las correspondientes obras de comentario al edicto. Hasta Juliano su presencia habría sido más discreta: los caminos de la jurisprudencia entre los Flavios y los Antoninos tomaban direcciones diversas. Pero después, el retorno de Sabino habría sido imponente”. SCHIAVONE, 2009a, p. 411.

⁴⁷⁰ O “século de ouro” ou o grande momento do edito pretoriano é, para Schiavone, a época que vai da atuação de Públio Rutílio Rufo e Quinto Múcio Cévola (115-110 a.C.) até o comentário de Antístio Labeão (20-15 a.C.), utilizado por Pompônio, Paulo e Ulpiano como pedra fundamental para compreender aquele gênero literário.

unitário dotado de intrínseca coerência: os “editos”, no plural, eram prova da atividade normativa implícita do magistrado e que a urgência cotidiana trazia ao disciplinamento de uma sociedade que se moldava em império. Nesse período, dois acontecimentos são relevantes para a história do edito: a Lex Cornelia de edictis (67 a.C.)⁴⁷¹ e o trabalho de Aulo Ofílio, discípulo de Sêrvio Sulpício. A lei de Caio Cornélio fixava de modo inédito os termos da relação entre pretores e editos: ao começo de sua magistratura os pretores deveriam, em uma única previsão, esboçar as inovações e mudanças que intentavam trazer ao precedente edital, na forma da primeira estabilização do texto dos editos⁴⁷². Com segurança, podemos ver nesse o primeiro passo para acentuar um caráter programático ao edito, objetivo candente da Lex Iulia⁴⁷³, certamente discutido por juristas do porte de Labeão. Já o segundo acontecimento foi, conforme Pompônio, a primeira compilação exaustiva do edito do pretor sobre a jurisdição, feita por Aulo Ofílio⁴⁷⁴. Ainda que Ofílio não estivesse em condições de tornar o edito pretoriano um texto independente, reproduzido e interpretado exclusivamente a partir de lemas e esquemas abstrato-conceituais, foi o primeiro a interpretá-lo de modo sistemático, agregando e conectando a série desordenada e caótica dos editos dos magistrados dos séculos III-I a.C. numa sequência pré-estabelecida.

O quadro normativo assim se estabiliza dos anos finais da república e no começo do Principado júlio-claudiano. Na época de Labeão, do ponto de vista normativo, o quadro era, sem dúvida, estável, baseado no primado de um modelo proprietário expresso na exclusividade privada do gozo dos bens como pressuposto implícito da personalidade jurídica e da cidadania⁴⁷⁵. O próprio ordenamento jurídico romano era fruto de uma ordem cada vez mais irredutivelmente dual⁴⁷⁶.

Não havia ainda, contudo, modelos pré-determinados: este passo de mudança é evidenciado e diagnosticado no De Legibus de Cícero, época em que a organização normativa e a jurisdição do magistrado se delineava. Esta sedimentação efetiva do direito pretoriano e dos editos não teria sido possível sem a intervenção do trabalho interpretativo da jurisprudência nestes séculos. SCHIAVONE, 2009a, pp. 413-416.

⁴⁷¹ Também conhecida como Lex cornelia de iurisdictione. Esta lei ordenava que “he praetors administer the law according to their perpetual edicts”. Tocava um ponto delicado: a discricionariedade do magistrado (até então irrestrita e sem limites) em modificar no ano de seu cargo as prescrições do edito pretoriano. BERGER, Adolf, p. 549. Ver ainda a referência contida em DIÃO CÁSSIO, Historia Romana, XXXVI, 40.1-2.

⁴⁷² Segundo Schiavone é possível conjecturar que esta lei estivesse vinculada a uma tonalidade anti-senatorial, inspirada em ideias típicas da política de Pompeu e seus partidários. É também verossímil conjecturar que a norma nunca foi aplicada de modo rígido: sem dúvida os aristocratas entenderiam por demagógica e intrusiva a ossificação do direito pretorial, magistratura marcadamente aristocrática.

⁴⁷³ Promulgadas por Augusto as *leges Iuliae iudicariae* (cerca de 17 a.C.) fixaram a mudança do paradigma processual das *legis actiones* para o procedimento formular. BERGER, 2004, p. 554.

⁴⁷⁴ D.1.2.2.44. Ver ainda BERGER, 2004, p. 607.

⁴⁷⁵ “Los dos bloques solidificados en los años en torno al principado de Augusto gracias al trabajo de la jurisprudencia – el *ius civile* y el *edicto* – no habrían sufrido más modificaciones sustanciales. Las oscilaciones de la política nunca habrían logrado alterar sus líneas de fondo. La revolución formal y la nueva ciencia labeoniana, que había sido su epílogo, ya habían construido y puesto en funcionamiento una red de conceptos y

Ao final do século I d.C., o direito romano – e com ele, o pensamento jurídico romano – estava totalmente separado das bases republicanas e começava a se constituir dentro do ordenamento jurídico do principado e de suas vocações universalistas. O comentário ao edito de A. Ofílio havia contribuído para o nascimento de um estatuto unitário do edito pretoriano; o trabalho de Labeão apontava para uma separação clara entre jurisprudência e magistratura, e reivindicava a função autônoma da jurisprudência; Sexto Pédio em seu comentário ad Edictum configurava um projeto de integração e acordo do saber jurídico e do poder político das magistraturas, aceita a nova constituição material do império.

Gaio não foi, todavia, um jurista do século I, do século de Labeão: foi um jurista do século seguinte. Ainda que não seja a formalidade da cronologia que denote continuidades e descontinuidades temporais, alterações significativas ocorreram neste período de tempo. A aliança forjada no começo do Principado, primeiro hesitante, depois traumática, por fim receosa, efetivou-se finalmente de modo pleno no século seguinte com o fim da dinastia júlio-claudiana e trouxe consigo um novo panorama para a atuação do direito. Os juristas em atuação durante as dinastias flaviana e antonina construíram uma aliança renovada e íntima com o poder imperial, possível graças à estabilidade do Império. Esses juristas derivavam, em

de procedimientos analíticos que los protegía detrás de una pantalla casi infranqueable, y organizaba il tejido de un gran saber técnico especializado, sin igual en el mundo antiguo. Sus principios – la conexión entre racionalidad casuística y pensamiento abstracto, la elección de modelos literarios en condiciones de reflejar esta duplicidad, la vocación ontológica – nunca más habrían sido puestos en discusión. La continuidad no habría excluido la revisión de algún aspecto no central: por ejemplo, una reconsideración del recurso a los esquemas diáiréticos. Pero con seguridad permaneció inmutable una estructura profunda de métodos y paradigmas – un común andamiaje tópico dialéctico podríamos decir, para seguir en un cuadro aristotélico –, constantemente presente hasta los maestros del siglo III”. SCHIAVONE, 2009a, pp. 416-417.

⁴⁷⁶ Dual, sem dúvida, mas também como aponta Schiavone, unilateral. A construção jurídica cada vez mais sofisticada filtrava-se num estrato relativamente sutil e menor da sociedade, aquele dos consumos opulentos, dos grandes empreendimentos comerciais, da intensa vida urbana, da racionalidade produtiva e do pensamento crítico letrado e das estratificações sociais mais articuladas; a imensa maioria da população – não apenas mulheres e escravos, mas também todos os homens fora deste estrato – estavam sujeitos a dura naturalidade sem mudanças ou movimento. Era voltada para uma ordem jurídica de proprietários (de terras e escravos) e de mercadores, não de produtores; centrava-se, pois, na renda, e não no trabalho. Na óptica retrospectiva dos jurisconsultos do principado a polaridade de *ius civile* e pretório era o signo providencial do talento jurídico de seus ancestrais e da formação de uma admirável arquitetura conceitual: no entanto, também era prova de uma fragilidade social nunca superada e da adaptação perante a fatos que não se tentavam superar ou modificar. O direito romano jamais se voltaria para a defesa de objetivos jurídicos e sociais que não poderia entrever: ele nasceu da concentração de poder da aristocracia, passou pela conquista do império e seus impulsos mercantis, e estacou no limite da revolução do formalismo. Sem bases culturais, filosóficas ou tecnológicas outras, o direito romano não daria outros passos significativos nesta seara tipicamente moderna. O direito romano era, mais do que uma forma de pensamento, um estilo mental: esta é a característica de fundo que em alguma medida igualava todos os juristas a despeito de suas diferenças. Seus diálogos, discussões e críticas mútuas entre as gerações ligaram um modo de pensamento e investigação numa única gigantesca trama de problemas, acrescida do trabalho contínuo de criação de novas hipóteses, soluções e institutos. No jogo de citações, referências, polêmicas e doutrinas formou-se o tempo histórico da “ciência jurídica romana” que gradualmente cancelou a distância entre os autores, fez-se perder a distância cronológica e forjou uma continuidade de disciplinas e doutrinas do *ius*. SCHIAVONE, 2009a, pp. 417-422.

geral, da recente aristocracia dos municípios itálicos ou das províncias do Ocidente e da Dalmácia, outra novidade dentro da história dos estratos sociais romanos: no século II da era cristã, a irradiação da disciplina havia em efeito transformado os canais institucionais e de composição social da casta dos jurisconsultos. Os juristas saíram de seu isolamento – fruto do pensamento de Labeão, a quem sempre devotariam, entretanto, papel fulcral na história de seu pensamento – e se tornaram protagonistas da vida burocrática e intelectual.

Por um lado, esse novo momento refletia o ulterior fortalecimento dos paradigmas utilizados e que se consolidaram no cânon metódico do *ius civile* e do Editto de Juliano: o direito centrado em um específico caráter demonstrativo e não contraditório do discurso jurídico unido a uma realização ontológica-normativa. Por outro lado, essa supremacia se explicava pelas novas tarefas que o poder político agora assinalava aos juristas, modificando o marco de referência dentro do qual eles trabalhavam⁴⁷⁷. O pensamento jurídico teve de acompanhar as mudanças do império: seus líderes intelectuais tinham a tarefa de orientar um poder político virtualmente ilimitado e, para tanto, precisariam de termos em medida universal, aceitos e compatíveis de modo racional.

Foi a época de juristas como Ariston⁴⁷⁸, Nerácio⁴⁷⁹, Celso⁴⁸⁰ e Sálvio Juliano⁴⁸¹. Todos quatro – ainda que com possíveis reticências de Celso – eram jurisprudentes que, na tradição

⁴⁷⁷ A atividade volta-se ao respondere, isto é, à decisão de uma *quaestio iuris* contenciosa, com a autorização do imperador para seu exercício. O juízo se direcionava ao exame da *ratio decidendi*, um processo de indução a partir de uma *regula veterum* ou de soluções precedentes, levando ao predomínio, segundo Wieacker, dos recursos da analogia e da comparação de casos. WIEACKER, 1998, p. 28.

⁴⁷⁸ Tanto Ariston quanto Nerácio eram – segundo um comportamento dominante na cultura jurídica deste século – adeptos de um espírito labeoniano, encontrando no antigo autor não apenas a origem de uma doutrina excepcional, mas, também um mestre da vida moral. Labeão propôs assim aquilo que Schiavone definiu como “racionalismo labeoniano”: as definições jurídicas se dão por um uso extensivo, quase ontológico, do verbo (no caso de Labeão, o verbo *contrahere*, quando de sua definição de *pactum*, não por um rol taxativo, como fizera Sêrvio, mas exemplificativo). De modo a “superar” as insuficiências das disposições do Editto do pretor, Labeão propunha partir da existência objetiva de certos fatos (no caso, a reciprocidade de obrigações no *ius gentium*) para conduzir à qualificação jurídica. Os procedimentos de Labeão estavam em condições de estabelecer uma nova relação entre interpretação jurídica e texto normativo, e de propor novos fundamentos ao tradicional primado da jurisprudência (uma renovação da tradição), enfrentando o novo poder político do *princeps* na atividade de inovação jurídica e fundando um saber jurídico autônomo, tendente a subordinar toda a atividade normativa a autoridade intelectual dos juristas. O pensamento de Labeão – mais tarde depurado das forças políticas contrárias ao Principado – era recebeu oposição da teoria de outro importante jurista, Javoleno, que trabalhou entre o reinado de Domício e Trajano. O contraste é evidente. Javoleno se voltou para textos do século anterior acentuando sempre a casuística daquelas obras, o caráter prescritivo mais “respondedor” do que o efetivamente ontológico-sistemático. Javoleno ficou marcado também por redescobrir o estilo de análise que evidenciava a opção casuística do direito: é dele a célebre frase que toda definição é perigosa (D. 50.17.202): sua crítica alcançava os trabalhos de Labeão, Sabino e Quinto Múcio, aflorando um empirismo descritivo certamente distante do modelo “racionalista” (ou, poderíamos arriscar, intelectualista, no sentido de que sua autoridade advém da interpretação autorizada) que fora construído de Labeão até Pêdio. SCHIAVONE, 2009a, pp. 423-430.

⁴⁷⁹ É com Nerácio que a obra de Labeão (representante da revolução formal, nos termos de Schiavone: uma mudança do paradigma meramente formal para a construção de um saber autônomo do direito) ganha novo sentido. Ao invés de se prefigurar um universo normativo aberto e controlado pelas *regulae iuris* da jurisprudência (Labeão), defende-se a ideia de um direito que, mesmo feito pelos juristas, seja fechado e

labeoniana reinventada, passaram a trabalhar de mãos dadas com o poder do imperador, cuja intervenção em questões de direito tornara-se cada vez mais frequente através do instrumento do *rescriptum* (respostas pontuais a uma pergunta de um funcionário, redigida e estabelecida nos limites do caso proposto, tendo valor exemplar fundado na autoridade do *princeps*). Juristas como Celso e Juliano foram os artífices dessa nova etapa frente ao poder imperial. Esses dois juristas, alunos ou descendentes intelectuais de Ariston e Nerácio, viveram, quanto à cultura jurídica, uma tensão entre o descobrimento da possível inadequação da tradição anterior (dogmática, racionalista) e a elaboração de um *ius* que pudesse refletir com liberdade a ordenada Cosmópolis imperial e as novas elites urbanas de todo o império.

O que se impõe a partir de Juliano – e que, portanto, era o paradigma dos grandes juristas de Adriano até Severo – é um modelo menos labeoniano da revolução formal: uma ciência que decide enfatizar novamente o aspecto casuístico da própria obra, voltada para a recompilação e comentário dos grandes blocos ordenadores de sua tradição, o *ius civile* de Sabino e o edito pretoriano de Sálvio Juliano. Aos finais do século II d.C., a jurisprudência tinha diante de si uma nova ordem de produção do direito: o esgotamento do *ius honorarium* por um lado, com a solidificação do edito pretorial; e por outro, o enfraquecimento da autonomia do direito com a presença cada vez mais direta dos procedimentos constitucionais imperiais em questões de direito. Os juristas recebiam cargos e tarefas cruciais na direção e

dogmático, “bloqueado” pelo passado cujos confins de seus limites (Nerácio). Segundo Schiavone, socialmente tal projeto se respaldava em defesa de um governo imperial em certa medida restaurador da praxis tradicionalista, como fora o do imperador Trajano. Paradoxalmente, Nerácio se utiliza de um ingrediente de Labeão (a determinação lógica do *ius*, entendido como saber especializado) e sua imagem como estrutura ontologicamente perfeita, independente de análise, para chegar a uma conclusão antilabeoniana: dogmática, defensiva e pessimista, menos devedora do “racionalismo criativo” anterior, que buscava, de algum modo, resguardar-se do poder político ao colocar o poder de dizer o direito na palavra dos juristas aristocratas, independentes do *princeps*. SCHIAVONE, 2009a, pp. 426-428.

⁴⁸⁰ Celso viveu e trabalhou no mesmo tempo de Juliano, e foi discípulo dos ensinamentos de Ariston e Nerácio. Distanciou-se, contudo, do método dos mestres, sendo mais empirista e menos dogmático. SCHIAVONE, 2009a, pp. 430-432.

⁴⁸¹ Este jurista possuía uma relação com a tradição mais prudente que Celso, ainda que menos rígida que Nerácio e Ariston. Admitia que a tradição do passado não era de todo explicável e solucionável nos mesmos termos das razões do presente; e que certas prescrições do passado, não reduzidas a um parâmetro nacional, permaneciam como um corpo jurídico inerte, sem poder construir nenhum dispositivo ou solução analógica (D.1.3.20; D.1.3.15). O modelo de Juliano superava a ideia de síntese e representava uma autêntica superação das antigas polaridades: empírico x racionalista-dogmático (Sabino x Labeão; Ariston x Javoleno; Celso x Nerácio). Todos os jurisconsultos do passado eram plenamente utilizados para extrair de seus escritos resultados avançados em termos de fundamentos teóricos ou de política do direito. Instrumentos até então não compatíveis de todo se tornam integrados: análise conceitual, valoração empírica, construção analógica de regras, exame de circunstâncias pelo equitativo. Sálvio Juliano também é o grande responsável, ao encargo de Adriano, de executar a codificação do edito do pretor: mais do que tornar este vínculo fixo e imóvel, encontrava-se uma sistematização definitiva. Isto significava que os juristas também tinham de se adaptar a esta imobilidade do texto pretoriano, passando a comentar e trabalhar em cima de um texto que não mais se modificaria. Assim o trabalho de Juliano e sua personalidade coroa o trabalho dos juristas do século II, substituindo o modelo de Labeão. SCHIAVONE, 2009a, pp. 433-436.

controle do Império, mas irremediavelmente tiveram por desarticuladas suas relações com o princeps no que tocava à direção da política e governo. Gaio desponta em alguma medida como a síntese dessa tensão: ainda que não se possa acusá-lo de ignorar as necessidades casuísticas dos novos tempos, reafirma em suas *Institutiones* os pressupostos didáticos e, em alguma medida, racionalizantes que propugnaram Labeão e Sabino. Passemos, pois, para Gaio.

4.1.2. O jurisconsulto e as *Institutiones*

Pouco ou quase nada se sabe do jurisconsulto Gaio além de seu prenome e época aproximada de sua vida. Gaio (aproximadamente 110-179) teria vivido no tempo que vai do Imperador Adriano (117-138), passa pelos imperadores Antonino Pio e Marco Aurélio, chegando possivelmente até o início do reino de Cômodo (180)⁴⁸².

O próprio nome do jurista oferece problemas de precisão. Nem mesmo sabemos, com certeza, se seu prenome é Caius ou Gaius. Esse é o mais vulgar dos praenomina latinos, tão vulgar que foi ironizado por Plutarco⁴⁸³ ao utilizar os prenomes Gaius e Gaius como exemplo típico da especificidade dos antigos casamentos religiosos romanos. Não temos qualquer conhecimento do nomen gentile do jurista, tampouco de seu cognomen, que poderia ajudar a decifrar maiores contornos de sua biografia. Quando outros juristas citam “Gaio”, não sabemos se estamos a tratar do Gaio das *Institutiones* ou do jurisconsulto Gaius Cassius Longinus⁴⁸⁴.

Tampouco há certeza de onde e em quais condições trabalhou o autor das *Institutiones*. Em 1859 o romanista Theodor Mommsen defendeu em um artigo que Gaio teria vivido e trabalhado como professor de direito na parte oriental do Império – no qual a regra era o domínio da língua e cultura gregas, entre eles, os costumes de referência apenas ao prenome⁴⁸⁵. Uma série de indícios, pensava o célebre romanista, indicaria essa possibilidade: Gaio foi o único jurista que escreveu um trabalho sobre o edictum provinciale; tinha a

⁴⁸² Para precisar esta data Segurado e Campos indica um fragmento recolhido em uma outra obra dedicada ao estudo dos fideicomissos (D.34.5.7.pr) faz referência a um acontecimento que se deu no reinado do imperador Adriano [117-138 d.C.] (este acontecimento é mencionado por outros autores em D., 46.3.36 e D., 5.4.3). A partir daí seria possível inferir os prováveis anos de vida e atuação do jurisconsulto. CAMPOS, 2010, p. 14; PILATI, 2013, p. 30.

⁴⁸³ Precisamente: ὅπου σὺ Γάιος, ἐγὼ Γαῖα (ubi tu Gaius, ego Gaia), passível de tradução como “[na ocasião] aonde [e quando] fores Gaio, eu sou [serei] Gaia”. PLUTARCO, *Quaestiones Romanae*, 30.

⁴⁸⁴ Existe a possibilidade de que Gaius não seja o prenome, mas sim o gentilício do autor: no entanto, não era habitual citar-se o nome de um jurista apenas pelo gentilício dado que à sua época o grande número de cidadãos do Império impingia a necessidade de especificar o cognome para melhor identificação. É a afirmação mencionada de CAMPOS, 2010, pp. 15-16.

⁴⁸⁵ PILATI, 2013, pp. 30-31.

tendência de multiplicar situações específicas características das províncias em seus escritos; sua escrita era abundante em helenismos linguísticos e na tendência para citar passos de autores gregos e possuía conhecimento aprofundado do *ius peregrini*⁴⁸⁶.

Os estudiosos contemporâneos admitem como mais plausível que Gaio tenha exercido sua atividade em Roma no período que vai dos últimos anos do governo de Adriano até ao final do de Marco Aurélio (ou mesmo o início do de Cômodo). Isso não obsta o conhecimento do direito provincial por sua parte: os jovens romanos abastados se preparavam para a carreira administrativa nas províncias a partir de um período de preparação na capital, sobretudo, na área do direito. Em contrapartida, aceita-se como plausível a hipótese de que Gaio jamais exerceu altos cargos na administração do Império e que tenha sido fundamentalmente um erudito da história do direito romano. É quase consensual, afirma J. A. Segurado e Campos, que Gaio nunca deve ter possuído o *ius respondendi*⁴⁸⁷.

Paradoxalmente temos mais informações da criação do que de seu criador. Concretamente as *Institutiones* devem ter sido compostas a partir do fim do principado de Antonino Pio e no início do reinado do estoico Marco Aurélio. O modo como Gaio designa Antonino parece indicar claramente que a obra começou a ser escrita durante a vida desse imperador e que continuou após sua morte⁴⁸⁸. A última referência cronológica precisa de Gaio é ao *Senatus consultum orphitianum* de 178, ao qual o jurista dedicou um trabalho em um único livro⁴⁸⁹; podemos assim inferir que talvez tenha trabalhado até o ano 180 da era cristã. Gaio contribuiu, no entanto, com muitas outras obras⁴⁹⁰. Devemos ter cuidado de lembrar que

⁴⁸⁶ CAMPOS, 2010, pp. 16-17.

⁴⁸⁷ Também neste ponto não encontramos consenso. Entre nós se levantou a indagação do professor José Isaac Pilati: se Gaio não possuiu o *ius respondendi*, é plausível que tenha sido influente ao ponto de sua inclusão na Lei das Citações (476 d.C.) juntamente com Papiniano, Paulo, Ulpiano e Modestino? PILATI, 2013, pp. 30-32. Os romanistas que tendem a conjectura de que Gaio não possuiu o *ius respondendi* argumentam para a ausência, em sua lista de obras, de títulos de *Responsa* e *Quaestiones*, típicas formas casuísticas dos jurisconsultos autorizados com o direito de responder a questões pelo imperador.

⁴⁸⁸ Exemplos podem ser encontrados em G., Inst., I.53, 74, 102; II.120, 126, 151a.

⁴⁸⁹ Com um fragmento conservado em D.38.17.9. Ver ainda BERGER, 2004, p. 699.

⁴⁹⁰ Segurado e Campos e também o professor José Isaac Pilati nos aludem a lista de obras de Gaio mencionadas no *Index Florentinus*. São elas: (a) *Ad edictum provinciale* βιβλία λβ, “Comentário ao Edito Provincial em 32 livros”; (b) *Ad leges* βιβλία δεκαπέντε, “Comentário a diversas leis em 15 livros”; (c) *Ad edictum urbicum* τὰ μὴνα εὐρεθέντα βιβλία δέκα, “Comentário ao Edito do Pretor Urbano em 10 livros”; (d) *Aureon* ou *rerum cottidianarum siue aurorum libri* βιβλία ἑπτὰ (1 livro); (e) *Comentários à Lei das Doze Tábuas*, δύο δεκαδύο βιβλία ἑξ, “Comentário à [Lei] das XII Tábuas em 6 livros”; (f) *Institutiones* βιβλία τέσσαρα, “Instituições em 4 livros”; (g) *De verborum obligationibus* βιβλία γ, “Sobre as obrigações contraídas verbalmente em 3 livros”; (h) *De manumissionibus* βιβλία τρία, “Sobre as manumissões em 3 livros”; (i) *Fideicomis* βιβλία δύο, “Sobre os fideicomissos” (2 livros); (j) *De casibus* βιβλίον ἓν, “Sobre situações particulares em um livro”; (l) *Regularion* βιβλίον ἓν “Regras jurídicas em um livro”; (m) *Dotalicion* βιβλίον ἓν, “Sobre os dotes em um livro”; (n) *Ad formulam hypothecariam*, ὑποθηκαρίας βιβλίον ἓν, “Sobre a fórmula hipotecária em um livro”. Além destas treze obras o próprio Gaio transmite a notícia da existência de pelo menos um décimo quarto trabalho: uma síntese do tratado de *ius civile* de Quinto Múcio Cévola (G., Inst., I.188). CAMPOS, 2010, pp. 17-18; PILATI, 2013 p. 31.

não era para seus contemporâneos apenas o autor das *Institutiones*: não apenas em face do grande número de obras que possuía, mas também por ter recebido o prestígio de ser elevado a um dos cinco maiores nomes da Lei das Citações séculos mais tarde.

Como jurisconsulto, Gaio não é apenas um divulgador ou pedagogo do pensamento alheio: sua inovação está em, aproveitando as fontes filosóficas gregas e as intenções de certa linha do pensamento jurídico romano desde Quinto Múcio Cévola e Cícero, efetivamente criar uma sistematização orgânica de todo o edifício do direito privado romano, desenvolvida na tricotomia *personae*, *res* e *actiones*⁴⁹¹. Como afirmou Franz Wieacker: somente com Gaio o direito romano ganharia o tratamento de uma organização do conjunto da matéria, seguindo um método dialético, completando a intenção ciceroniana de basificar o conhecimento jurídico em uma *ars iuris*⁴⁹². Se isso não viesse a confirmar a notabilidade de Gaio, ao menos, testemunharia a favor de seu alicerce na história do direito romano: vivendo no que seria o coração do funcionamento da máquina romana, sem ignorar a casuística (e talvez mesmo sem exercer o *ius respondendi*!), o jurisconsulto dá um dos passos decisivos numa trajetória de história secular no pensamento jurídico de Roma.

Prestigiado por seus pares, Gaio foi, contudo, grandemente perdido pela literatura jurídica do Ocidente após seu tempo. A existência das *Institutiones*, além do que atestavam os quinze fragmentos das *Digesta* de Justiniano, eram até então conhecidas em parte por um pequeno texto, a *Epítome* de Gaio (*Liber Gai*) presente no *Breviário* de Alarico (ou *Lex Romana Wisigothorum*)⁴⁹³. O conhecimento quase integral da obra só se tornou possível quanto o alemão B. G. Niebuhr descobriu, na Biblioteca de Verona, o texto de Gaio subscrito num palimpsesto que continha as *Epístolas* de São Jerônimo⁴⁹⁴. Vários eruditos aplicaram

⁴⁹¹ “Em suma, Gaio realizou aquilo que Cícero planejava fazer sem o ter conseguido: a sistematização num todo orgânico do edifício do direito privado romano. Em particular, a tricotomia desenvolvida nas I. em *personae* (direito das pessoas), *res* (direito das coisas) e *actiones* (teoria das ações) manifesta a sua energia no facto de ter persistido até hoje, malgrado os desenvolvimentos que a evolução das sociedades modernas veio a introduzir nos sistemas jurídicos actuais. E não podemos esquecer a propósito que as *Inst.* de Justiniano seguem o modelo da obra de Gaio, tanto na estrutura externa (divisão do texto em quatro livros), como na organização e planificação das matérias (direito das pessoas no liv. I, direito das coisas nos liv. II e III, teoria das ações no liv. IV)”. CAMPOS, 2010, p. 23; VILLEY, 2007, pp. 70-72

⁴⁹² WIEACKER, 1998, p. 21; VILLEY, 1991, pp. 76-79. Conforme lembra Villey, os parâmetros desta arte foram estabelecidos sobretudo em CÍCERO, *De Oratore*, XLI.185-192: é uma arte de conhecimentos dispersos reunidos num único corpo de doutrina. Iniciar-se-ia com a definição do que era o direito; e, seguidamente, dividir a matéria num plano harmonioso e cômodo de duas ou três partes (correspondente a alguns poucos gêneros), e diante disto resumir suas espécies (*in genera et species*).

⁴⁹³ A *Epítome* nada mais era do que um resumo dos três primeiros livros; até hoje é de suma importância enquanto parâmetro para identificar as mudanças da jurisprudência romana dos séculos IV e V d.C. e interpretar os trechos faltantes. BERGER, 2004, pp. 455-456; 559.

⁴⁹⁴ CAMPOS, 2010, pp. 23-24. Extraímos importante consideração do professor José Isaac Pilati sobre o ponto: “A descoberta da obra de Gaio permitiu uma façanha histórica extraordinária, conforme dito: resgata o processo clássico (formulário). Porque esse procedimento, baseado na fórmula pretoriana, fora genial estratégia

diversas técnicas de época para ler as letras raspadas do original de Gaio – o que inutilizou a fonte original –, dos quais se destaca a cópia manuscrita até o presente utilizada como representante oficial do Documento de Verona, feita por W. Studemund; outros manuscritos menores ladeiam o manuscrito de Verona para complementar diminutos fragmentos⁴⁹⁵. Também as edições consultadas nesta monografia se baseiam no texto de Studemund.

4.2. O QUE BUSCAMOS NAS INSTITUTIONES

Para introduzir nossa apreciação da fonte gaiana, devemos sintetizar aquilo que foi primordialmente buscado e selecionado para a análise infra. Trata-se afinal de esclarecer como inquirimos o documento para esclarecer a questão: “é possível afirmar – e se sim, por quais meios e com qual vocabulário – que a obra do jurisconsulto Gaio possui traços da filosofia estoica?”. Como veremos, a possibilidade de estoicismo nas Institutiones pode ser sutil⁴⁹⁶, mas pode exsurgir da fonte a partir das perguntas do intérprete.

Retomando o pensamento de Marcia Colish, existem três grandes “tópicos” ou “áreas” a partir dos quais os especialistas teceram as interpretações tradicionais acerca da questão, reputando a presença do estoicismo no direito romano⁴⁹⁷: (1) nos “princípios abstratos” (ou gerais) de direito, acerca de termos como razão natural, direito natural e equidade; (2) nas reformas legais relacionadas ao estatuto jurídico das pessoas, sobretudo, aquelas de posição jurídica inferior (escravos, libertos, mulheres); (3) na relação entre razão natural e o direito difundido por todas as gentes, o *ius gentium*⁴⁹⁸.

empregada para contornar a rigidez das regras primitivas e, do final da República em diante, abrir caminho à construção de uma nova sociedade, rica, pujante e universal. Foi o instrumento adequado à dimensão dos novos conflitos, solucionados mediante equilíbrio e equidade, sob os auspícios do imperium da iurisdictio e com raras leis. Daí sua importância para o momento em curso, que chamam pós-moderno, no qual se reconstrói o paradigma da modernidade e caminha-se para uma completa revisão do Direito perante os novos conflitos e a nova realidade da comunicação eletrônica e do mundo digital”. PILATI, 2013, p. 33.

⁴⁹⁵ Este trabalho não pode – por termos de espaço e foco – se dedicar a uma análise pormenorizada da estrutura da obra de Gaio, também ela importantíssima para a própria história do pensamento jurídico romano. No entanto, apresentamos uma breve planificação da obra gaiana ao final deste trabalho (Apêndice H).

⁴⁹⁶ CORRÊA, 1950, pp. 11-13. Para Alexandre A. Corrêa, as antigas e tradicionais formas e conceitos do direito romano quase sempre encobrem e tornam indiscernível a inspiração que o pensamento estoico possui no direito romano. As doutrinas filosóficas eram recebidas e assimiladas, porém, de modo tal a não deixar vestígios aparentes ou declarados. A aparente inteireza da estrutura do Direito Romano levou muitos estudiosos a uma negação radical, quando não depreciação, da importância e contributo de fatores exógenos ao mundo romano como a filosofia estoica. Muito embora discordemos em parte da caracterização que fez o autor acerca do direito romano - viés universalista, internacionalista, a “única ciência verdadeiramente romana” –, não podemos deixar de concordar com sua constatação.

⁴⁹⁷ COLISH, 1990, pp. 341-349.

⁴⁹⁸ Quanto a este último ponto achamos necessário enfatizar a crítica de Colish a parte substancial dos trabalhos direcionados a esta área: neles pode-se ver a tendência de confundir a ideia estoica de lei natural com a ideia jusnaturalista moderna, baseadas em princípios de uma razão transcendental, bem como a ideia de direitos naturais inalienáveis do indivíduo, perante as quais os direitos positivos dos Estados soberanos deveriam se curvar: marcas do direito (e do direito internacional) modernos, não antigo. COLISH, 1990, pp. 341-343.

Neste trabalho, iremos em parte nos dedicar à análise de fragmentos representantes dos dois primeiros tópicos percebidos por Colish, particularmente o segundo. Todavia, cumpre-nos destacar que nossa busca é diversa, se não quanto às fontes, ao método tradicional corretamente criticado pela autora⁴⁹⁹. Os conceitos de *ratio naturalis*, *ius naturale*, *iustum ac legitimum* e *ius gentium* surgirão constantemente nos fragmentos que recortamos: porém, não por acreditarmos haver nestes termos uma “essência” estoica necessária e apriorística, mas, tão somente, pistas filosóficas a serem seguidas no discurso racional elaborado por Gaio, portanto, sujeitas à comprovação. Diante desses conceitos, sempre nos colocaremos o seguinte questionamento: é possível entrever os fundamentos de um direito imbuído de estoicismo, derivado da razão natural imanente do cosmos e do homem? Frise-se “direito”, porque não nos interessarão os juízos morais ou políticos do autor: e sim, os concretos efeitos jurídicos que possam ou não derivar de uma argumentação estoica de fundo ou, pelo menos, de uma visão compatível com a ordenação ontológica estoica das coisas, do homem e da realidade. É sob esses pressupostos metodológicos que firmamos o restante do capítulo.

4.3. ANÁLISE DOS FRAGMENTOS

Passaremos então ao ofício proposto por este trabalho: diante de todas as considerações já feitas quanto à consolidação do estoicismo em Roma e do momento intelectual (tanto filosófico quanto jurídico) em que viveu Gaio, focaremos uma fonte específica. Gaio, que viveu pelo menos até os tempos de Marco Aurélio, experimentou tanto o auge e cume do estoicismo romano quanto o período de solidificação da *scientia iuris* romana: esperamos delinear a partir de suas *Institutiones* algumas respostas para a nossa questão (bem cômicos de que, certamente, novas questões daí se erguerão).

Por comodidade, iremos abrir este tópico com a mesma consideração que Gaio escolheu para iniciar a sua obra: a divisão entre *ius civilis* e *ius naturale*. É certo que as *Digesta* de Justiniano são mais ricas acerca de possíveis descrições ou definições sobre o que os romanos entendiam por “direito natural”⁵⁰⁰, porém, nos interessa tão somente o vocabulário das *Institutiones*. Quanto a Gaio, deixemo-lo a priori com a palavra⁵⁰¹:

⁴⁹⁹ Cujo principal alvo, lembremos, é o idealismo por sobre a história do direito romano, discutido com maiores contornos no capítulo anterior desta monografia.

⁵⁰⁰ D.1.1.1.3; D.1.1.6.pr.; do próprio Gaio em D.1.1.9.

⁵⁰¹ Para esta análise optamos pela seguinte forma de apresentação das fontes: a citação sempre iniciará com o original de Gaio: sempre em destaque, se for o caso, as expressões e vocábulos que serão particularmente relevantes na análise. Em seguida ao texto de Gaio apresentamos as duas principais traduções que verteram a fonte para nosso vernáculo, por entendê-las como complementares. A primeira é a edição bilingue de Alexandre Augusto de Castro Correia (1951), professor de Direito Romano da Universidade de São Paulo, que consta no

G., Inst., I.1 [I. De iure ciuili et naturali.]⁵⁰² 1. Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim **communi** omnium **hominum iure** utuntur: nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est uocaturque ius ciuile, quasi ius proprium ciuitatis; **quod uero naturalis ratio inter omnes homines constituit**, id apud omnes populos peraeque custoditur uocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. populus itaque Romanus partim suo proprio, partim **communi omnium hominum** iure utitur. quae singula qualia sint, suis locis proponemus (grifos nossos).

C.C.S. [I. Do Direito Civil e Natural.] 1. Todos os povos que se regem por leis e costumes usam de um direito que, em parte, lhes é próprio e, em parte, comum a todos os homens; pois o direito que cada povo se constitui para si mesmo, esse lhe é próprio e se chama direito civil, direito quási próprio da cidade. Mas o direito, que a razão natural constituiu entre todos os homens e todos os povos como que o observam, se chama direito das gentes, quási o direito de que tôdas as gentes se servem. Assim também o povo romano usa de um direito que em parte lhe é próprio e, em parte, comum a todos os homens. E a seu tempo declararemos cada um dos institutos.

SC [I. Direito civil e direito natural] 1. Todos os povos que se regem por leis e costumes servem-se em parte de um direito que lhes é próprio, e em parte de um direito como a todo o género humano; aquele direito que cada povo estabelece para si mesmo, é-lhe peculiar e recebe o nome de direito civil, ou seja, direito peculiar da cidade; quanto àquele <direito> que a razão natural estabeleceu entre todos os homens, esse é observado igualmente por todos os povos e chama-se direito das gentes, que é como quem diz, o direito de que se servem todas as gentes. Deste modo <também> o povo romano se serve em parte de um direito que lhes é próprio, e em parte do direito comum a todo o género humano. No lugar apropriado faremos a distinção entre os aspectos que pertencem a cada um deles.

Gaio afirma que todos os povos que se regem por leis e costumes possuem um direito que lhes é próprio, que pode ser chamado de ius civile, nada mais do que o direito peculiar da cidade (quase ius proprium civitatis)⁵⁰³. Existe ainda um direito de que se servem todas as gentes e cidades, peculiar ao gênero humano e estabelecido pela razão natural (naturalis ratio): o direito das gentes (iure omnes gentes). Devemos destacar nesse trecho as palavras de qualificação usadas por Gaio para este direito natural de todas as gentes: ele é um direito *communi omnium hominum iure*, constituído pela razão natural (*quod uero naturalis ratio inter omnes homines constituit*). Estamos diante do fragmento que abre as Institutiones: por um lado, isso indica a importância da *naturalis ratio* ainda que, por outro, não nos dê maiores

segundo volume de seu Manual de Direito Romano, em co-autoria com Alexandre Correia e Gaetano Sciascia (= C.C.S.). A segunda, de lavra mais recente, é a tradução lusitana de J. A. Segurado e Campos (2010), editada na coleção de clássicos da Fundação Calouste Gulbenkian sob a rubrica Instituições: Direito Privado Romano (doravante = SC.).

⁵⁰² Lorena Atzeri faz uma importante advertência: segundo ela o título 1.1 da obra de Gaio, De Iure Civili et naturali (que encontra páreo no título 1.2 das Institutiones de Justiniano: de iure naturali, gentium et civili) não é original: ele foi adicionado posteriormente ao manuscrito de Verona (a inscrição do título original é apenas NAT, seguida de URALI). Conjectural ou não o título, não se discute que o objeto do fragmento de Gaio é a divisão do direito que se servem os povos civilizados entre ius civile e este *communi omnium hominum iure*, fruto da *naturalis ratio*. Somente mais adiante em sua obra Gaio utilizará a expressão *ius naturale*, sem dúvida de importância menor em sua obra quando comparada àquela ordenada por Justiniano; bem como *ius gentium*. ATZERI, Lorena in MANTOVANI; SCHIAVONE, 2007, pp. 728-737.

⁵⁰³ VILLEY, 2007, p. 74.

pistas de seu conteúdo até então. Esta razão natural a que alude Gaio teria um significado menos específico ou genérico, simplesmente descrevendo determinados costumes e práticas de tal sorte difundida pelos homens que todas as gentes conhecidas deles se servem?⁵⁰⁴ Ou Gaio estaria a se referir, efetivamente, a uma ordem imanente das coisas: uma ontologia que da natureza impinge normatividade aos atos humanos? Em suma: é possível dizer que certas normas jurídicas (ainda que não necessariamente todas elas, porém, normas jurídicas, não meramente morais), como as do direito das gentes, derivam efetivamente dessa razão? Precisamos adentrar o texto de Gaio se quisermos maiores explicações acerca desse possível fundamento naturalístico-ontológico do direito.

Abandonando a ordem sucessiva das *Institutiones*, primeiramente avançamos direto até o segundo livro, que inicia o tratamento do direito que concerne à res. Após classificar os tipos de coisas⁵⁰⁵, Gaio se debruça sobre os modos de aquisição, a título particular, de bens corpóreos. A certa altura do livro (entre G., Inst., II.65-79), o jurisconsulto começa a definir o que podemos chamar de formas naturais de aquisição⁵⁰⁶. As coisas podem ser alienadas, segundo Gaio, a partir de dois fundamentos distintos: ora com fundamento no (i) no *ius civile* (por exemplo, com os peculiares institutos jurídicos de Roma, tal como a *mancipatio*, o procedimento *in iure cessio*, ou a *usucapio* em suas diversas modalidades) ou (ii) através do *ius naturale*:

G., Inst., II.65. Ergo ex his quae diximus **apparet quaedam naturali iure alienari**, qualia sunt ea quae traditione alienantur; quaedam civili, nam *mancipationis* et in *iure cessionis* et *usucapionis* *ius proprium* est civium Romanorum (grifos nossos).

⁵⁰⁴ Quanto a esta pergunta, se pensássemos num contraponto com a doutrina de Posidônio, não teríamos uma incongruência. O famoso autor da *Historia* sucessiva a Políbio, um estoico de convicção – mas, também um aristotélico no modo de investigação – talvez desse pleno respaldo a questão, não enxergando dificuldades em afirmar ser um método estoico a observação daquilo que está previsto na natureza. Porém, evitaremos a pura especulação: não existem indicações quaisquer de que Gaio conhecesse a obra de Posidônio.

⁵⁰⁵ Em G., Inst., II.12-14 o jurisconsulto apresenta a importante distinção entre *res corporales* e *incorporales*: as primeiras quasi *tange possunt*, e as segundas, quae *tangi non possunt* *quallia sunt ea quae <in> iure consistunt*. Gaio apresenta um rol exemplificativo e não exaustivo de ambas as categorias de *res*. O critério de distinção é a percepção sensível do mundo físico: existem coisas que possuem corpos, são feitas de matéria, e outras que não o possuem; nestes últimos Gaio precisa os “direitos”, como o *ius successionis* (e não os objetos da herança), o *ius utendi fruendi* (não o objeto de usufruto, mas o próprio usufruto) e o *ius obligationis* (não o direito creditício que envolve a obrigação, mas a própria obrigação). Mencionamos esta divisão pela similaridade de conceitos como “corporais” e “incorpóreos” com a doutrina estoica. Aqui mesmo Michel Villey se resigna: “(...) a linguagem de Gaius é mais refinada. Ela constrói a maior parte de sua exposição do direito das coisas (*res*) a partir da distinção entre as coisas ‘corpóreas e incorpóreas’. Essa é mesmo uma prova da influência dos filósofos sobre a ciência jurídica romana: pois os filósofos gregos, sobretudo estoicos, haviam elaborado o conceito de coisa incorpórea; Cícero difundiu em Roma essa invenção nos *Tópicos*, para que a arte do direito dela se beneficie (*Tópicos*, V, 26)”. VILLEY, 2007, p. 76. Concordamos também com sua decorrência: as coisas incorpóreas de Gaio não são direitos subjetivos, frutos da liberdade de agir, como somos tentados – modernos que somos – a ver: nem há “direito real” ou “direito pessoal”. VILLEY, 2007, pp. 77-80.

⁵⁰⁶ Que serão, para Gaio: tradição, ocupação, captura, aluvião, formação de ilhas e, no debate específico acerca de quem produziu um manufaturado na matéria-prima de outrem, a propriedade original do material.

C.C.S. 65. Do sobredito resulta, pois, que certas coisas se alienam por direito natural, como as que se transferem mediante tradição; outras por direito civil, porque a mancipação, a *in iure cessio*, o *usucapião* são próprios dos cidadãos romanos.

SC. 65. Em conclusão do que acabamos de dizer, deduz-se que há certas coisas que são alienadas pelo direito natural, como sucede com aquelas de que apenas se faz entrega, enquanto outras há <que o são> de acordo com o direito civil: a mancipação, a cessão em tribunal, a *usucapião* são institutos peculiares dos cidadãos romanos.

A primeira modalidade de aquisição natural apresentada por Gaio é a *traditio*, o ato primordial de entrega de coisas de uma mão para outra: ainda que despida de demais formalidades, a *traditio* possui validade como forma de aquisição. De onde advém essa validade? Encontramos uma pista no trecho seguinte. Gaio explica que a tradição após a alienação não é a única modalidade de aquisição natural de uma coisa; também tudo aquilo que obtemos por ocupação e que não pertencia a ninguém anteriormente, uma vez por nós ocupado, torna-se juridicamente parte de nossos bens.

G., Inst., II.66. Nec tamen ea tantum, quae traditione mostra fiunt, **naturali nobis ratione** adquiruntur, sed etiam quae occupando ideo adepti erimus, quia antea nullius essent; qualia sunt, omnia quae terra mari caelo capiuntur (grifos nossos).

C.C.S. 66. E adquirimos por direito natural não apenas as coisas tornadas nossas por tradição, mas também as adquiridas por ocupação, porque a ninguém pertenciam antes, como todas as coisas apanhadas na terra, no mar e no céu.

SC. 66. Não são apenas as coisas que se tornam nossas pela simples entrega que dizemos serem adquiridas de forma natural, mas também aquelas que obtemos por ocupação, por anteriormente não pertencerem a ninguém, como é o caso de tudo quanto existe na terra, no mar e no ar, e que nós capturamos.

Então, o que significa esse *ius naturale*, essa *naturalis ratio*? A pista está nos exemplos de Gaio, todos ligados a comportamentos advindos da natureza; coincide com todos aqueles atos de que o homem precisa, por sua própria natureza: a captura e caça de animais, a ocupação de terras para proteger-se do clima, semear o alimento, fixar local de moradia etc. Por exemplo, os animais que capturamos ou caçamos, entende-se que estão sob nossa custódia e nos pertencem por direito natural. Essas coisas recuperam seu estado de liberdade natural se ficam distantes de nossa vista ou não mais conseguimos dominá-los. Nesse caso, como voltam para a natureza, tais coisas podem ser tomadas por outros⁵⁰⁷. Também as coisas capturadas do inimigo são nossas por razão natural (*naturale ratione*)⁵⁰⁸; ou o que nos é acrescentado por aluvião, o que deriva do aumento palatino do bem que escapa a nossa

⁵⁰⁷ G., Inst., II.67. Já quanto aos animais que “costumam regressar” (abelhas, veados, pombas), entende-se que a liberdade natural se dá quando este animal não mais regressa, passando a pertencer a quem o capturar, como está expresso em G., Inst., II.68.

⁵⁰⁸ G., Inst., II.69. Ea quoque, quae ex hostibus capiuntur, *naturali ratione* mostra fiunt. **C.C.S. 69.** São nossos também, pela razão natural, as coisas tomadas aos inimigos. **SC. 69.** Também as coisas capturadas ao inimigo se entende que são nossas por direito natural.

capacidade de avaliar quanto é acrescentado a cada período de tempo⁵⁰⁹; ou mesmo o surgimento de uma ilha em rio que perpassa minha propriedade⁵¹⁰.

Ainda quanto a essas formas de aquisição naturais, Gaio apresenta casos mais complexos: o edifício construído por outrem em nosso terreno se torna nosso por direito natural (dessa vez, com o emprego do termo *ius naturale*)⁵¹¹, pois a superfície é de nossa propriedade natural e foi sobre a superfície que o edifício foi construído⁵¹². O mesmo para a planta que foi semeada em certo terreno⁵¹³ ou para a escritura realizada em nosso pergaminho⁵¹⁴. Por fim, Gaio apresenta os casos em que a *naturalis ratio* servirá de critério de especificação para decidir a quem coube a aquisição da coisa: os sabinianos pensavam que ela pertenceria a quem pertencia à matéria (*materia*); os proculianos pensam que a coisa pertence a quem a fez, ainda que o dono da coisa tenha direito a uma ação contra ele⁵¹⁵. A distinção entre as escolas não modifica o fundamento racional na natureza: para os sabinianos as coisas pertencem sempre àqueles que dominaram a matéria; aos proculianos, um outro critério natural se sobressai a este último, o do investimento ou do trabalho realizado por cima da matéria⁵¹⁶.

As modalidades e os exemplos de Gaio bastam. De pronto, temos que convir que o vocabulário das *Institutiones* utiliza, sem grandes distinções, os termos *naturalis ratio* (termo sem dúvida mais presente) e *ius naturale* (e seus derivados) sem tratar de uma hierarquia entre estas categorias⁵¹⁷. Porém, é justo nessa coincidência de termos, nesta terminologia

⁵⁰⁹ G., Inst., II.70-71.

⁵¹⁰ G., Inst., II.72.

⁵¹¹ G., Inst., II.73.

⁵¹² No entanto, devemos ressarcir as despesas do quem construiu o terreno ou comprou tais sementes; se não pagarmos, o outro terá direito a uma *exceptio* (*exceptio doli mali*) contra nós, uma fórmula pretoriana usada geralmente para o possuidor de boa fé (e neste caso, informa Gaio, equiparada para o caso). G., Inst., II-76.

⁵¹³ G., Inst., II.74-75.

⁵¹⁴ G., Inst., II.77.

⁵¹⁵ G., Inst., II.78-79.

⁵¹⁶ Existe um fragmento anterior de Gaio que também merece menção à guisa de complementação. Nele Gaio trata do tema dos frutos obtidos por quem possui a propriedade bonitária de um bem, mas não a propriedade quiritária. A solução é idêntica: para os sabinianos os frutos pertencem àquele que trabalhou na coisa, enquanto para os proculianos, por razão natural, os frutos pertencem ao dono legítimo. Esta informação está contida na tradução de Segurado e Campos, que, baseada na edição de Manthe, traz uma reconstituição possível para o texto: **SC. 26.** “(...) Quanto aos frutos, segundo a opinião dos juristas da nossa escola, pertencerão ao indivíduo que os ganhou com o seu trabalho; segundo os juristas da escola proculiana, pertencer-lhe-ão ainda, segundo a razão natural, mesmo os demais frutos, tal como se fosse o seu dono legítimo”. Do ponto de vista técnico a discrepância é pequena e simplesmente indica caminhos distintos que estes juristas procuravam para uma mesma questão: o que é importante notar é que ambos se utilizam do critério natural para definir com quem os frutos devem ficar. Para os sabinianos, o critério natural será o da participação no trabalho que origina os frutos; para os proculianos, é natural que os frutos fiquem com aquele que efetivamente possui a coisa, à revelia daquele que possui seu título por direito quiritário (o critério proculiano é mais radical, neste sentido).

⁵¹⁷ Isto não se dá apenas em Gaio, mas também, em geral, nos fragmentos das *Digesta*. Concordamos aqui com a afirmação, mas não com a conclusão que faz derivar dela, de Michel Villey: “a expressão ‘direito natural’ (*jus*

aparentemente assistemática (mas de modo algum confusa) que Gaio resolve a questão: efetivamente há direito na razão natural. Ora: a *naturalis ratio* não é uma categoria diversa do *ius naturale*, tampouco superior a ele, como que um vetor teleológico que imprime ao direito natural sua direção. A “razão natural” gaiana é o próprio direito natural: não transcendente, de modo algum idealista, mas firmemente imanente e materialista, com origem na natureza (e, por consequência, no homem como parte da natureza). Aquilo que a natureza funda por si mesma (*per si*) está repleta de normatividade: não teríamos nada que retirar dessa afirmação se ela se encerrasse, pois poderíamos tratar simplesmente de normas que regem o mundo físico ou, no máximo, que atingem o plano ético-moral na medida em que o homem é um ser racional.

Não é, contudo, isso que Gaio diz: a razão natural, entendida a natureza como carnalidade ou realidade das coisas, efetivamente funda um sistema de normas, normas estas plenamente jurídicas. Afora a sistematização dos possíveis remédios processuais para lidar com esses casos – como a *exceptio* que aquele que construiu em terreno alheio pode solicitar ao pretor, não para ficar com a coisa, mas ser ressarcido da construção – Gaio, em momento algum, fundamenta essas formas de aquisição nas fontes humanas do direito (leis, plebiscitos, *rescriptae*, constituições imperiais). É da própria natureza que v.g. a *traditio* ganha seu fundamento, bastando para ser respeitada como tal no plano jurídico. Assim como inexiste qualquer hierarquia entre *ius naturale* e *ratio naturalis*⁵¹⁸, Gaio também não hierarquiza esse direito natural com o *ius civile romano* (e, portanto, não estabelece desde logo quando estamos diante do domínio de um e não do outro). Todavia, resta claro que o direito natural não existe – ao menos é o que nos diz Gaio – como uma “concessão” do direito positivo humano, mas por respeito à sua axiologia intrínseca: diferente dos modernos nem os pensadores estoicos, muito menos os jurisconsultos romanos iriam perscrutar para o fundamento do direito uma Razão alienígena ou exógena tanto ao homem quanto à natureza⁵¹⁹.

naturale) não significa, no Digesto, um conjunto coerente de regras, supostamente tiradas da razão subjetiva do homem e suscetíveis de formar um bloco unitário, mas designa um conjunto de coisas”. VILLEY, 2007, p. 73.

⁵¹⁸ Em Gaio ambos coincidem: isto, no entanto, é uma particularidade de sua obra. Tratamento diverso é o de Ulpiano nas primeiras citações do Digesto.

⁵¹⁹ Portanto, falar aqui em “direito natural” dos antigos é falar de algo completamente diferente do direito natural moderno ou do “jusnaturalismo moderno”. O jusnaturalismo da era moderna assume (i) uma concessão ao direito natural enquanto elemento primário e fundamental do jurídico; (ii) uma individualização deste elemento através do estudo da natureza do homem como proeminente para o estudo da natureza das coisas; (iii) a justificação de que o direito natural existe independentemente da intervenção divina, como ficou famosa na frase de Grócio, *ut ne a Deo quidem mutari queat*. Estes parâmetros, uma vez postos, impedem o eficaz emprego do termo “jusnaturalismo” para o período anterior ao século XVII, advertência que se amplia ainda mais se nos dirigimos ao mundo antigo. MANTELLO, Antonio, in MANTOVANI; SCHIAVONE, 2007, pp. 201-208. Para

Gaio parece nos indicar o mesmo raciocínio em outra passagem de suas *Institutiones*, ainda que de modo mais sutil, no livro primeiro, no direito concernente às pessoas⁵²⁰. A partir de II.17, após explicar as diferenças entre homens livres e escravos, Gaio apresenta o tema da manumissão e, mais importante do que isso, o status que o liberto receberia de acordo com o modo por que foi manumitido. Com efeito, um escravo poderia se tornar cidadão romano após a manumissão, cumpridas três exigências: (i) ter mais de trinta anos, (ii) ser manumitido por um cidadão romano por força do direito quiritário, (iii) ser manumitido conforme um dos modos da *iusta et legitima manumissione* (*vindicta*, *censu* ou *testamento*): faltando um dos requisitos e, não sendo o caso de tornar-se *deditício*, torna-se um cidadão latino.

G., Inst., I.17. *Nam in cuius personam tria haec concurrunt, ut maior sit annorum triginta et ex iure Quiritium domini et iusta ac legitima manumissione liberetur, id est vindicta aut censu aut testamento, is cuius Romanus fit; sin uero aliquid eorum deerit, Latinus erit* (grifos nossos).

C.C.S. 17. Pois, aqueles em cuja pessoa concorrem as seguintes condições – maior de trinta anos, pertencente a um senhor por direito quiritário, e alforriado por justa e legítima alforria, i. é, por *vindicta*, *censu* ou *testamento* – esse se torna cidadão romano; se porém faltar alguma dessas condições, será latino.

S.C. 17. O escravo que satisfaça simultaneamente estas três exigências: ser maior de trinta anos, ser propriedade de um senhor por força do direito Quiritário, ser libertado por manumissão conforme ao direito e à lei, isto é, ou por meio da

Michel Villey, em apertada síntese, o *jusnaturalismo* moderno é fruto de duas vias que nasceram apartadas, mas estavam destinadas a se fundir: o (i) racionalismo e o (ii) naturalismo. Por racionalismo ele entende o direito como espírito ou pensamento: sua fonte está no pensamento, no culto da Razão, e por isso sob o rótulo – para ele falseado, em débito com a Antiguidade – de “direito natural” (que nada mais teria a ver com a natureza, tomada em sentido peripatético, mas somente com a natureza do homem em si, preparando o terreno para as inferências originais de Kant século mais tarde) se extraíram princípios racionais, através de um sistema dedutivo de regras, como fizeram-no em suas obras Althusius e Grócio. Por naturalismo compreende a tomada do Direito enquanto matéria: direito como um fato, um produto dos corpos, das forças dos indivíduos e agrupamentos, corrente em que situa Hobbes e Espinosa. Ainda que discordemos de Villey quanto às suas considerações sobre o estoicismo – sobretudo o antigo, restando compreendidas suas críticas ao “estoicismo moderno” recepcionado pelos humanistas do séc. XVI e pelos juristas do séc. XVII como Grócio, para Villey a causa de surgimento do direito individualista –, compete-nos concordar com sua constatação das radicais diferenças entre o direito natural tomado em sentido antigo e em sentido moderno: “Mas o direito romano será para ele [Grócio, representando o *jusnaturalismo* moderno] apenas uma matéria-prima, como as colunas dos templos antigos para os construtores de palácios modernos (...) Para o humanismo, basta ter uma visão geral dos textos romanos. Aliás, esses textos só têm autoridade se concordarem com a razão universal”. VILLEY, 2005, p. 636; pp. 581-612.

⁵²⁰ Como se sabe, na divisão tripartite de Gaio (*res*, *persona*, *actio*), o primeiro livro se dedica ao estudo dos estatutos jurídicos dos homens. Em Gaio a primeira e *suma* divisão (*summa divisio*) do direito que concerne às pessoas (*iure personarum*): os homens ou são *liberi* (cidadãos livres) ou *servi* (escravos). Por sua vez, os cidadãos livres ou são *ingenui* (*ingênuos*) – cidadãos livres de nascença, sem nunca terem sido escravos – ou são *libertini* (*libertos*) – aqueles foram manumitidos da escravidão, não importando se nasceram já escravos ou foram levados a esta condição posteriormente. Os *libertos*, por sua vez, se subdividem em (i) cidadãos romanos, (ii) cidadãos latinos, (iii) *deditícios*. G., *Inst.*, I.9-12. Aqui devemos apontar o uso da expressão em G., I.11: *iuxta servitute*, que C.S.C traduz por “justa escravidão”, enquanto SC traduz como “estado legal de servidão”. O termo *iuxta* (*advérbio* ou *preposição* – aqui, *advérbio*) remete uma condição para a escravidão: que tipo de “justo” temos aqui? A alternativa que oferecemos para *iusta manumissione* efetivamente não resolve de todo o caso da *iuxta servitute*. Aqui a expressão parece efetivamente indicar algo mais propriamente humano do que natural, dando razão a parte do argumento de Michel Villey: a justeza se dá pela concordância com o *ius civile* vigente. Em mesmo sentido há um fragmento de Gaio em D.1.5.6: “*Liberi sunt, qui ex iusta servitute manumissi sunt*”.

vindicta, da <inscrição> no censo, ou de um testamento, tornar-se-à cidadão romano; se falhar algum destes três factores será cidadão latino.

Novamente Gaio faz uma referência peculiar. Não encontramos dificuldade em compreender que uma *manumissione legitima* corresponde a uma das formas de manumissão conforme permitidas pelo direito romano (*vindicita*, *censu* ou *testamento*), e uma condição que deriva de outra, que o escravo seja manumitido por um cidadão romano por força do direito *quiritário*. No entanto, Gaio não economiza nas palavras: essa manumissão além de *legitima* é também *iusta*; como os termos não aparecem sempre juntos, não devemos supor que se trate de mera redundância. Poderia ser o caso de ser ela “justa” porque corresponde ao *ius civile*: contudo, não apenas a expressão *legitima* parece dar conta dessa faceta da manumissão, como estaríamos tendendo a interpretar Gaio como se fosse um autor moderno (como se houvesse um esquema rígido que separasse em todos os âmbitos as duas esferas). O restante das *Institutiones* não nos leva a crer que *iustitia* corresponda para Gaio, tão somente, a uma correspondência com a legislação humana (abarcado o *ius civile* e o *ius honorarium*). A outra possibilidade seria entrever que, para além de ser conforme com o direito, essa manumissão como tal possui respaldo numa outra esfera de juridicidade que a designa como *iusta*: desse modo, uma manumissão seria *legítima* porque corresponde a uma das formas prescritas no direito, e também *justa* porque essas mesmas formas correspondem a uma razão que direciona a norma jurídica do caso.

Essa interpretação para a aplicação dos termos *legitima* e *iusta* não passaria de mera conjectura de nossa parte não fossem os indícios que traz a continuidade do texto⁵²¹. Logo em seguida, Gaio afirma que muito embora pela *Lei Élia Sência*⁵²² somente os escravos com

⁵²¹ Não analisaremos esta em pormenor, porém, há outra passagem de Gaio que parece fundamentar esta distinção entre um instituto *legitimus* de um *iustus*. Após introduzir o conceito de obrigação contratual *consensu* (G., Inst., III.135 ss) e abordar algumas de suas espécies, Gaio afirma em III.154 que quanto a sociedade (*societas*), esta pertence ao *ius gentium*, consistindo no fato de que a *naturalis ratio* aceita que ela se realize entre quaisquer homens, pelo simples acordo. Em G., III.154a Gaio dá notícia de um tipo de sociedade peculiar a Roma: a *ercto non cito* (“domínio indiviso”), fundada entre herdeiros naturais após a morte de um pater famílias. Esta sociedade é considerada por Gaio simultaneamente *legitima* (isto é, pelo direito dos romanos) e *naturalis* (natural, do mesmo modo que a sociedade em sentido genérico). Portanto: um instituto jurídico cujo gênero possui origem na própria natureza; e um outro instituto, dele derivado e específico, fruto do *ius civile* (e que, neste caso, cumpre simultaneamente papel de *legítimo* e *natural*, i.e., justo, compreendido em sua consonância com a razão natural).

⁵²² Segundo GARRIDO, 2000, p. 216: “La ley Aelia sentía, del año 4 d.C., exigía que el manumisor tuviere, por lo menos, 20 años y el manumitido 30, salvo casos justificados que debían probarse ante el magistrado. También privaba de la ciudadanía a los manumitidos que hubieran sido castigados a penas infamantes y los equiparaba a los peregrinos *dediticios*. La ley consideró inválidas las manumisiones en fraude de acreedores. Justiniano, que abolió la ley Aelia Sentia, mantuvo, sin embargo, esta prohibición. Los esclavos manumitidos que hubieran sido castigados con penas infamantes fueron considerados por la ley como *dediticios*. Con ello se creó la clase de los *dediticios aelianos* o verdaderos *apólid*as, los cuales sólo podían invocar los principios del derecho de gentes”. Adolf Berger lembra que a *Lex Aelia Sentia* é também uma complementação das restrições sobre as manumissões introduzidas pela *Lex Fufia Caninia* (2 a.C.). BERGER, 2004, p. 552. A *Lei Élia Sência* está

idade de trinta anos pudessem ser manumitidos, um escravo com idade inferior a esta também poderia – pela vindicta tão somente – receber sua manumissão provada a iusta causa manumissionis perante um conselho (consilium)⁵²³. Observemos novamente o modo pelo qual o jurisconsulto trabalha seu vocabulário. Gaio apresenta o que entende por justa causa logo a seguir: é um critério baseado na relação entre o dominus e o escravo⁵²⁴. Para tanto, deve o escravo ser (i) um filho natural, (ii) irmão natural, (iii) aluno, (iv) pedagogo, (v) escravo para o fim de se tornar procurador ou (vi) escravo para o fim de matrimônio.

G., Inst., I.18-19. [VI. De manumissione uel causae probatione.] 18. Quod autem de aetate serui requiritur, lege Aelia Sentia introductum est. nam ea lex minores XXX annorum seruos non aliter uoluit manumissos ciues Romanos fieri, quam si uindicta, apud consilium **iusta causa manumissionis** adprobata, liberati fuerint. **19.** Iusta autem causa manumissionis est, ueluti si quis filium filiamue aut fratrem sororemue naturalem aut alumnum aut paedagogum aut seruum procuratoris habendi gratia aut ancillam matrimonii causa apud consilium manumittat (grifos nossos).

C.C.S. VI. DA MANUMISSÃO OU PROVA DA SUA CAUSA. 18. Lei Élia Sência determinou a idade que deve ter o escravo para ser alforriado. Pois dispôs que os escravos menores de trinta anos não podem tornar-se cidadãos romanos, salvo se manumitidos por vindicta, provada a justa causa da alforria perante o conselho. **19.** Há justa causa de alforria quando alguém alforriar, perante o conselho, um filho ou filha, irmão ou irmã naturais, ou um aluno, ou um pedagogo, ou um escravo para o fim de fazê-lo procurador, ou uma escrava por causa de matrimônio.

SC. VI. SOBRE A MANUMISSÃO, OU SEJA, SOBRE A COMPROVAÇÃO DA CAUSA. 18. A exigência relativa à idade do escravo foi introduzida pela lei Élia-Sência. Esta lei determinou que os escravos de idade inferior a trinta anos não pudessem ser manumitidos e tornar-se cidadãos romanos a menos que libertados pela vindicta e depois de aprovada por uma junta consultiva a justa causa da sua manumissão. **19.** Entende-se por ‘manumissão com justa causa’, por exemplo, a manumissão concedida, perante uma junta consultiva, a um filho ou filha natural, a um irmão ou irmã natural, a um pupilo, a um pedagogo, a um escravo a quem se quer passar uma procuração, ou a uma escrava com quem se pretenda casar.

De fato, o critério para definir uma iusta causa manumissionis está previsto e escrito na Lei Élia Sência: aparentemente um critério puramente técnico-jurídico, legislativo ou “positivo” (alertas quanto às tentações anacrônicas que essa palavra apresenta para o período histórico analisado). Contudo, voltemo-nos mais atentamente para as palavras de Gaio. Desta vez, não encontramos o vocábulo legitima circundando a definição, como ocorreu no

espraiada por diversas fontes jurídicas romanas. Citamos, a título de exemplo: JUSTINIANO, Inst., 1.5.3; 1.6.1-7; GAIO, Inst., I.13, 18-19, 36-41, 80; III.72-76.

⁵²³ G., Inst., I.18.

⁵²⁴ Evitamos aqui a tentação de afirmar que este é um “critério subjetivo”. Sem dúvidas, na crueza do vernáculo, a expressão poderia ser utilizada para indicar simplesmente, de modo genérico, que o critério se baseia numa qualidade do escravo, a saber, a sua relação com o senhor. No entanto, de modo tal estamos impregnados com os conceitos de “direito subjetivo” e “subjetividade” modernos que cairíamos em uma armadilha: hodiernamente, diríamos ser um critério subjetivo porque a condição da pessoa humana em si traz consigo efeitos e bens jurídicos. Não nos parece ser esta a visão de um romano: o direito não emana do escravo enquanto indivíduo em si, enquanto sujeito em si, mas de uma relação ontológica dada pelas coisas: este tipo especial de manumissão não emerge do servo enquanto titular de direitos, e sim, do fato-causa de seu relacionamento com o dominus, um critério normativo fundado por uma lógica objetiva e naturalmente ordenada.

fragmento anterior: a causa (causa manumissionis) é simplesmente definida como iusta. Se seguirmos o entendimento do fragmento anterior, o termo “justo” poderia significar que a manumissão é permitida por conta da razão natural: a força ontológica de dada situação é tamanha a ponto de fixar juridicamente esse aspecto da norma humana. Nesse caso específico, pois, o “legítimo” está dentro do “justo”⁵²⁵. Uma análise mais detalhada das características necessárias aos possíveis escravos a serem manumitidos com idade inferior a trinta anos pode guiar nossa discussão: veremos que o fundamento dessa iusta causa manumissionis nada mais é do que um determinado tipo de relacionamento que, por força da naturalis ratio (traduzida na convivência social e familiar, os laços que os estoicos antigos chamaram de oikeiós), invoca a liberdade do escravo. Passemos-los um a um.

Os primeiros mencionados são os filhos e irmãos naturais (filium filiamve aut fratrem sororemve naturalem): aqueles que guardam um parentesco consanguíneo com o seu dominus. Poderia ser o caso de um liberto que adquire a propriedade de um dos irmãos ou de seus filhos; ou mesmo de um ingênuo que descobriu a fraternidade com algum dos escravos da casa de seu pai ou com uma escrava copulou e teve filhos. Os últimos dois termos também são bastante significativos e vão em mesmo sentido: um servo para o fim de se tornar um procurador do antigo senhor (servum procuratoris habendi gratia) ou uma escrava que se deseja desposar (ancillam matrimonii causa). O matrimônio é uma relação tida por natural e humana (como visto, um dos temas preferidos do estoico Musônio Rufo): o intento de tornar uma escrava sua esposa é suficiente, por respeitar a razão natural, para testemunhar uma iusta causa perante o conselho. Mais adiante, temos o procurador: é certo que, por essa condição, o escravo não precisaria ter qualquer parentesco natural com o senhor. No entanto, devemos revisar a função de um procurator: ele representa – efetivamente, atua – juridicamente em nome de outrem, inclusive sujeito a garantias frente a determinadas ações⁵²⁶. Para as duas tradições estoicas – tanto a grega antiga quanto entre os romanos –, todos os homens estão ligados entre si, mas podemos evidenciar círculos concêntricos mais próximos. Os parentes figuram em primeiro lugar e o rol apresentado por Gaio deixa isso claro: no entanto, parece arrazoado afirmar que, dentro dos círculos sociais de proximidade humana, certamente um

⁵²⁵ Enfatizamos que assim como ocorre com ius civili e ius naturale, Gaio não traz uma hierarquia fixa entre iusto e legítimo. Pode ocorrer que certa disposição do ius civile, completamente válida e eficaz do ponto de vista normativo seja iníqua e contrária ao senso natural, ao “justo”: assim como pode ocorrer, como neste caso específico, que o “justo” se sobressaia juridicamente e de algum modo guie a disposição escrita do legislador da Lei Élia Sência, com ela coincidindo (novamente, sem hierarquia). Não temos conflito de normas ou de ordens normativas: temos uma coincidência pontual. O exemplo concorda e ao mesmo tempo é dissonante – quanto a totalidade da experiência jurídica – com a tese ciceroaniana de De Legibus.

⁵²⁶ G., II.39, 64; IV.82, 98-99; 101; 182.

romano consideraria seu procurator um membro do círculo ligeiramente menos concentrado, imediatamente ao redor da família, mais próximo do que os demais cidadãos. Essa mesma característica, pensamos, vale para o pedagogo e para o aluno: aqueles que possuem o mais incisivo e primordial contato humano com o aprendizado básico. De fato, sabemos que, entre os aristocratas, havia um costume bastante difundido de afeição perante os escravos de funções especiais; sabemos ainda o papel primordial que a educação jurídica possuía em Roma, tanto nos tempos da República quanto no Principado.

Podemos então fazer emergir da referência gaiana a uma iusta causa uma visão de mundo que, mesmo não sendo explicitamente estoica – e, na verdade, até já constatamos que não serão referências explícitas as que poderemos encontrar –, com o estoicismo romano é afinada: em primeiro lugar, porque corresponde às causas naturais de sociabilidade entre os homens, a oikeiós dos fundadores do Pórtico; em segundo lugar, porque o rol apresentado denota uma forma particularmente estoica – mas atenção, também estoica romana, a demonstrar a menção ao procurator – de analisar os círculos sociais humanos e ditar-lhes certa importância. É importante não exagerarmos na medida, sob pena de um ingênuo idealismo: sem dúvida, a Lei Élia Sência possuía claras razões materiais de fundo. Não podemos tributar ao estoicismo um motor intelectual cuja operação bastaria para definir os rumos do status pessoal de cada homem em Roma, independentemente de sua situação econômica e social⁵²⁷. Todavia, parece inegável que a fundamentação do engenho – ainda se

⁵²⁷ O número de escravos em Roma, em pleno crescimento na República, continuava grande no Principado; porém, depois de Augusto, as possibilidades de apreensão de escravos por guerra diminuam, assim como as possibilidades de rapto, deixando o preço dos escravos bem oscilante. Tratar-se-ia agora mais de gerenciar o manancial já existente. A partir do fim da República o movimento jurídico e intelectual era sem dúvida favorável por um melhor tratamento dos escravos: no entanto, não apenas por movimentos humanitários de correntes filosóficas como o estoicismo, mas, também pela dificuldade material de reposição deste produto. A Lex Petronia (61 a.C.) impedia que um escravo fosse condenado à luta de morte com os animais sem o consentimento do magistrado, em geral por casos de má conduta; Adriano durante o seu reinado proibiu de fato suas mortes e o encarceramento privado. Além disto, o historiador Géza Alföldy constata que o sistema romano gradualmente passou a criar mecanismos como forma de aumentar o rendimento dos escravos, como a instituição do peculium. O número de manumissões ficou preocupante e exigiu das ordens superiores de Roma um renovado ritmo de inventividade normativa para controlá-la. Neste sentido a Lex Aelia Sentia (4 d.C.), ao prescrever a idade mínima para a manumissio dificultava obtenção da cidadania (que, inobstante como vimos acima, permanece válida em iusta causa em respaldo a naturalis ratio). A Lex Iunia Norbana (19 d.C.) criou a categoria dos liberi latini iuniani para os escravos manumitidos sem a concorrência de formas solenes (G., Inst., I.22-23; 53; 80; 167; II.110; 275; III.56-57; 70); e foi seguida da Lex Visellia (24 d.C.), que excluía os libertos latino-junianos da possibilidade de exercer magistraturas municipais (como decuriões) e fixava regras específicas para que pudessem adquirir a cidadania romana. Ainda assim a esperança pela libertação entre os escravos citadinos era aguardada e servia de estímulo, inclusive, para a venda de filhos ou de si próprio como escravos. Para um peregrinus, ao final, sua libertação envolveria muito provavelmente aquela cidadania dos direitos latinos, o que era atraente. Os senhores, por sua vez, tinham novas vantagens ao tornarem-se patronos dos liberi. O Principado soube como operar: ao mesmo tempo que mantinha uma linha bastante decisiva entre as classes superiores e inferiores, soube como constituir a atar laços que diminuíssem as tensões sociais a ponto de impedir ou tornar absolutamente atípicos os conflitos declarados: Roma não veria um outro Spartacus.

entendida como uma roupagem externa e posterior à decisão de cunho político-social – está plenamente harmonizada com a mais popular doutrina filosófica romana⁵²⁸.

A *iusta causa manumissionis* surge novamente em Gaio, dessa vez, para definir os critérios pelos quais não um jovem escravo, mas um jovem dominus, poderia manumitir⁵²⁹: não apenas por seu próprio interesse e o de seu patrimônio, mas também fruto de uma proteção geral da Lei Élia Sência contra a fraude de credores⁵³⁰. Como no caso mencionado, a *iusta causa* precisava ser aprovada por um consilium ou junta consultiva e na presença de testemunhas. Os requisitos pessoais que tal senhor e escravo deveriam possuir para ser possível a manumissão são bastante semelhantes: poderia o jovem senhor alforriar (a) o pai, (b) a mãe, (c) o pedagogo ou (d) o colação. De tudo o que já foi afirmado, os laços naturais (frutos do iusto, e não confinados apenas pelo legítimo) são evidentes por si nos dois primeiros casos, bem como os laços sociais fundados nos dois seguintes numa lógica decorrente.

Representando um sistema estável e uniforme de domínio, o princeps tornou-se a caput de uma máquina de poder que soube uniformizar e regulamentar a distribuição de poder (ao menos em termos comparativos com a República). Como afirmou Alföldy, “esse sistema era pois, na realidade, uma forma de exploração mais aperfeiçoada que a escravatura sem libertação, e a situação real de muitos libertos era muito menos favorável que a do pequeno grupo privilegiado cujos membros, como Trimalcião, eram libertados desses vínculos sociais com a morte do patronus. Por outro lado, o sistema só era viável enquanto houvesse novos escravos para substituir os libertos”. ALFÖLDY, 1989, pp. 156; 148-156; LO CASCIO, Elio in GIARDINA; SCHIAVONE, 1999, pp. 512-518. Quanto às leis mencionadas, consulte-se também GARRIDO, 2004, pp. 216; 220; e BERGER, 2004, pp. 547; 555; 561.

⁵²⁸ A toda esta argumentação é possível contrapor e lembrar que Gaio não é, de modo algum, o autor da Lei Élia Sência, origem de todas estas disposições. Contudo, independentemente das razões que levaram a promulgação da lei (e, em 4 d.C., certamente o estoicismo poderia ser conhecido por seu redator), o que interessa é que através da qualificação de *iusta causa* que Gaio fundamenta a manumissão nos termos da Lei Élia-Sência. A informação também certamente interessaria ao pesquisador desejoso de averiguar a presença do estoicismo em outras fontes e períodos do direito romano: sem dúvida Augusto e os senadores estavam familiarizados com as implicações intelectuais da decisão política da Lex Aelia Sentia.

⁵²⁹ G., Inst., 38-39. **38.** Item eadem lege minori XX annorum domino non aliter manumittere permittitur, quam si [vindicta] apud consilium **iusta causa manumissionis** adprobata fuerit. **39.** **Iustae** autem **causae manumissionis** sunt, ueluti si quis patrem aut matrem aut paedagogum aut conlactaneum manumittat. sed et illae causae, quas superius in seruo minore XXX annorum exposuimus, ad hunc quoque casum, de quo loquimur, adferri possunt. item ex diuerso hae causae, quas in minore XX annorum domino rettulimus, porrigi possunt et ad seruum minorem XXX annorum. **C.C.S. 38.** Demais, pela mesma lei é permitido alforriar ao senhor menor de vinte anos só se o fizer pela vindicta, depois de ter sido aprovada perante o conselho a justa causa da manumissão. **39.** São justas causas de manumissão aquelas em que, p. ex., se alforria o pai, a mãe, o pedagogo ou o colação. Mas também as causas supra-expostas, relativamente ao escravo menor de trinta anos, podem incluir-se neste caso de que agora tratamos. Do mesmo modo e contrariamente, as causas referidas, relativamente ao senhor menor de vinte anos, também podem estender-se ao escravo menor de trinta anos. **SC. 38.** Pela mesma lei é também interdito a um senhor menor de vinte anos conceder a manumissão a não ser sob a forma de vindicta e depois de aprovada em junta consultiva a justa causa desta manumissão. **39.** São justas causas de manumissão, por exemplo, a manumissão concedida a pai, à mãe, ao pedagogo ou ao irmão de leite. São também justas causas aquelas que aduzimos acima a propósito do escravo menor de trinta anos, as quais são válidas igualmente para o caso presente. Inversamente, aquelas causas que referimos no caso do senhor menor de vinte anos podem também ser alargadas ao escravo menor de trinta anos.

⁵³⁰ G., Inst., 36-37.

Quaisquer dúvidas acerca da juridicidade – no sentido mais radical da palavra – do que dispõe a razão natural é afastada por Gaio em I.158, ao tratar e distinguir os laços de parentesco de agnatio e de cognatio. Gaio indica que os laços de agnação possuem origem no ius civile e, portanto, de acordo com alterações no status jurídico do cidadão romano (como a capitis deminutio) podem cessar. Isso não ocorre de modo algum com os laços de cognação, posto que este tem como origem não a civilis ratio, mas a naturalis ratio. A razão civil, i.e. aquela fruto do direito da cidade (ius civile e suas disposições quanto ao matrimônio) altera seu próprio escopo, as suas próprias regras; e convive com a esfera da razão natural, sem nela se imiscuir ou adentrar, nem por ela sendo derogada. De modo expresso – e em fragmento em geral não recordado pelos intérpretes –, Gaio demonstra a convivência entre as duas searas jurídicas:

G., Inst., I.158. Sed agnationis quidem ius capitis diminutione perimitur, cognationis uero ius eo modo non commutatur, **quia civilis ratio civilia quidem iura corrumpere potest, naturalia uero non potest** (grifos nossos).

C.C.S. 158. O direito de agnação cessa pela alteração da capacidade (capitis deminutio), enquanto que o direito de cognação não se modifica do mesmo modo, pois a lei civil pode certamente alterar os direitos civis, mas não os naturais.

SC. 158. Sucede que o direito de agnação se perde em consequência da perda dos direitos civis, mas o de cognação não sofre alteração alguma, porquanto uma determinação de direito civil pode ocasionar uma alteração nos direitos civis, mas não pode alterar os direitos naturais.

Como estamos a perceber, o campo do direito concernente às pessoas é rico em exemplos de como a ratio naturalis e o ius civile, sem conflito ou hierarquia entre si, efetivamente conviviam na determinação do estatuto jurídico dos romanos. O livro primeiro de Gaio fornece ainda outro exemplo, em mesmo sentido ao anterior, de como a razão natural respaldava uma determinada norma jurídica em convivência com o direito da cidade:

G., Inst., I.88-89. 88. Sed si ancilla ex ciue Romano conceperit, deinde manumissa ciuis Romana facta sit et tunc pariat, licet ciuis Romanus sit qui nascitur, sicut pater eius, non tamen in potestate patris est, quia neque ex iusto coitu conceptus est, neque ex ullo senatus consulto talis coitus quasi iustus constituitur. **89.** Quod autem placuit, si ancilla ex ciue Romano conceperit, deinde manumissa pepererit, qui nascitur, liberum nasci, **naturali ratione fit**; nam hi, qui illegitime concipiuntur, statum sumunt ex eo tempore, quo nascuntur; itaque si ex libera nascuntur, liberi fiunt, nec interest, ex quo mater eos conceperit, cum ancilla fuerit: at hi, qui legitime concipiuntur, ex conceptionis tempore statum sumunt (grifos nossos).

C.C.S. 88. Mas se uma escrava conceber de um cidadão romano e fôr depois alforriada e, tornada cidadã romana, venha a parir, embora o nascido seja cidadão romano, como o pai, não cai contudo sob o poder deste, porque nem foi concebido de coito legal, nem por nenhum senatusconsulto esse coito foi considerado como legal. **89.** E quanto à norma recebida pela qual, se uma escrava conceber de um cidadão romano e, depois de alforriada, parir, o nascido nasce livre, isso o é pela razão natural. Pois os concebidos legitimamente ficam no estado que têm ao tempo do nascimento; portanto, os nascidos de uma mulher livre nascem livres, nem

importa de quem a mãe os concebeu, enquanto era escrava; mas os concebidos legitimamente, ficam no estado do tempo da concepção.

SC. 88. Se uma escrava ficar grávida de um cidadão romano, se mais tarde for libertada e se tornar cidadã romana, e só então vier a ter a criança, embora o recém-nascido seja cidadão romano como o pai, não fica, no entanto, sujeito ao poder paternal, porque não foi concebido numa relação legítima, nem há nenhum *senátus-consulto* que decreta legítima uma tal relação. **89.** A determinação segundo a qual, se uma escrava ficar grávida de um cidadão romano e só der à luz depois de libertada, o recém-nascido nasce livre, é resultante da razão natural, porquanto as crianças concebidas ilegitimamente assumem o estado adequado ao tempo em que nascem; portanto, se nascem de uma mulher livre, serão livres, e não tem qualquer importância saber de quem é que a mãe as concebeu no tempo em que ainda era escrava; em contrapartida, as que são concebidas legitimamente, assumem o estado conveniente ao tempo em que foram concebidas.

Temos de convir que nesse fragmento o uso de *iustus coitus* apresenta problemas: está conectado com o conceito de *iustae nuptiae*⁵³¹ – também ela não definida expressamente por Gaio –, ou seja, um casamento contraído entre cidadãos romanos ou, pelo menos, entre um cidadão romano e peregrina que possuísse o *ius conubi*. Observemos, no entanto, a regra de Gaio: se uma escrava está grávida de um cidadão romano e se torna ela mesma cidadã; a criança nascida após a manumissão, ainda que cidadã romana como a mãe, não será sujeita in potestate ao pai, pois foi concebida em matrimônio ilegítimo. Explica o juriconsulto que essa disposição é fruto da razão natural (*naturalis ratio*; mais ainda, *naturali ratione fit*, constituído ou feito pela razão natural): são livres como a mãe e recebem em relação ao pai o estado conveniente ao tempo em que foram concebidas. O emprego de Gaio para *naturalis ratio* nesse caso é preciso, ainda que demonstre certa frouxidão do direito natural perante o *ius civile*: na ausência de uma disposição de *ius civile* que regularize o filho legítimo in potestate, ao nascer de uma mãe livre que não está casada em *conubium*, o filho está livre do poder do pai, sendo *sui iuris*⁵³². A constatação da natureza – a liberdade dos filhos – é

⁵³¹ **G., Inst. I.55:** Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreauimus. quod ius proprium ciuium Romanorum est (fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus) idque diui Hadriani edicto, quod proposuit de his, qui sibi liberisque suis ab eo ciuitatem Romanam petebant, significatur. nec me praeterit Galatarum gentem credere in potestate parentum liberos esse. **C.C.S. 55.** Igualmente sob o nosso poder estão os nossos filhos, que geramos por justas núpcias, direito próprio aos cidadãos romanos; pois quasi não há nenhuns outros homens que tenham sobre os filhos um poder tal como o que temos. E isto o significou o divino Adriano pelo edito que fez para os que lhe pediam para si e para seus filhos a cidadania romana. Nem ignoro que a nação dos Gálatos crê tenham os pais poder sobre os filhos. **SC. 55.** Estão igualmente sujeitos ao nosso poder os filhos que tivermos de um casamento legítimo. Este direito é peculiar aos cidadãos romanos, pois praticamente não há quaisquer outros homens que tenham sobre os filhos um poder tal como aquele que nós exercemos. Isto mesmo vem especificado num edicto do divino Adriano, que ele emitiu a propósito de uns indivíduos que lhe pediam, para si e para os filhos, a cidadania romana. Não ignoro, contudo, que os Gálatas pensam que os filhos estão sujeitos ao poder do seus progenitores.

⁵³² Uma definição mais precisa da regra de nascimento dos filhos a partir de *iustae nuptiae* é a de Celso, D.1.5.19: “Cum legitimae nuptiae factae sint, patrem liberi sequuntur: volgo quaesitus matrem sequitur” (“Quando forem feitas legítimas núpcias, os filhos seguem o pai; quando vulgarmente obtido, segue a mãe”). Encontramos idêntica formulação de Marciano em D.1.5.5.3, porém, sem qualquer menção ao recurso da *ratio naturalis*. Em Ulpiano D.1.5.24 fala-se em *matrimonium legitimum* (ao invés de *iustum*) e há menção a outra

reconhecida como parte da razão natural, mas esta se dá somente na não-incidência de disposições do direito romano.

Cumpre-nos analisar detidamente uma das mais comentadas passagens de Gaio na discussão acerca da *naturalis ratio*, do fundamento do *ius gentium*, do conceito de *aequitas* e, portanto, em decorrência a este trabalho, da possível incidência da filosofia estoica em assuntos dos jurisperitos. Estamos nos referindo aos trechos contidos em I.189-193, que delineiam o instituto da tutela e uma de suas espécies particulares, a tutela *mulierum*. Como teremos oportunidade de demonstrar, existem interpretações discrepantes quanto a esse ponto em autores de nossa bibliografia. Antes disso, porém, deixemos novamente que Gaio tenha a primeira palavra:

G., Inst., I.189-193. 189. Sed inpuberes quidem in tutela esse omnium ciuitatum iure contingit; **quia id naturali rationi conueniens est**, ut is, qui perfectae aetatis non sit, alterius tutela regatur, nec fere ulla ciuitas est, in qua non licet parentibus liberis suis inpuberibus testamento tutorem dare; quamuis, ut supra diximus, soli ciues Romani uideantur tantum liberos suos in potestate habere. **190.** Feminas uero perfectae aetatis in tutela esse fere **nulla pretiosa ratio** suasisse uidetur: nam quae uulgo creditur, quia **leuitate animi** plerumque decipiuntur **et aequum** erat eas tutorum auctoritate regi, magis speciosa uidetur quam uera; mulieres enim, quae perfectae aetatis sunt, ipsae sibi negotia tractant, et in quibusdam causis dicis gratia tutor interponit auctoritatem suam; saepe etiam inuitus auctor fieri a praetore cogitur. **191.** Unde cum tutore nullum ex tutela iudicium mulieri datur: at ubi pupillorum pupillarumue negotia tutores tractant, eis post pubertatem tutelae iudicio rationem reddunt. (...) **193.** Apud peregrinos non similiter, ut apud nos, in tutela sunt feminae; sed tamen plerumque **quasi in tutela** sunt: ut ecce lex Bithynorum, si quid mulier contrahat, maritum auctorem esse iubet aut filium eius puberem (grifos nossos).

C.C.S. 189. Mas, sucede, na verdade, que pelo direito de tôdas as cidades os impúberes estão sob tutela, pois é conforme à razão natural sujeitar-se à tutela de outrem quem não completou a idade. Nem existe ordinariamente nenhuma cidade, na qual não seja lícito aos pais dar tutor, em testamento, a seus filhos impúberes; embora, como dissemos acima, apenas os cidadãos romanos sejam havidos como tendo filhos sob seu poder. **190.** Mas parece que quasi nenhuma razão plausível aconselhe sujeitar à tutela as mulheres de idade perfeita; pois a razão vulgarmente aceite, segundo a qual as mulheres, pela fraqueza d'espírito, são frequentemente enganadas, pois sendo equitativo submetê-las à autoridade do tutor, parece mais especiosa que verdadeira; com efeito, as mulheres de idade perfeita cuidam, elas mesmas, dos próprios negócios e em certos casos o tutor interpõe sua autoridade por mera formalidade; muitas vezes até é obrigado a interpô-la, ainda contra sua vontade, pelo pretor. **191.** Onde, nenhuma acção fundada na tutela é concedida à mulher contra o tutor; mas, quando os tutores administram os negócios dos pupilos ou das pupilas, prestam-lhes em juízo, depois da puberdade, contas da tutela (...)193. Entre os peregrinos, as mulheres não estão em tutela como entre nós; mas geralmente estão quasi em tutela; assim por exemplo a lei dos bitínios ordena que, no caso de a mulher contrair alguma obrigação, o marido ou seu filho púbere a assista.

noção de natureza, a de *lex naturae*, mas que, para Ulpiano, poderia ser derogada por uma *lex specialis humana*. Foge ao escopo do trabalho analisar especificamente o texto de Ulpiano: ainda sim, devemos notar que muito embora sua solução seja a mesma de Gaio, certamente não o é em seu fundamento. Como apontamos acima, Gaio deixa claro que uma norma de *ius civile* não derroga regras naturais (G., Inst., I.158).

SC. 189. O facto de os impúberes estarem sob tutela é comum ao direito de todas as cidades, pois é conforme à razão natural que uma pessoa que ainda não atingiu a idade adulta esteja colocada sob a tutela de outrem. Não há praticamente nenhuma cidade em que os ascendentes não gozem do direito de dar aos seus descendentes impúberes um tutor por testamento; e isto embora, como acima dissemos, pareça que somente os cidadãos romanos têm os filhos sujeitos ao seu poder. **190.** Pelo que diz respeito às mulheres adultas não parece haver praticamente nenhuma razão de peso para elas estarem sob tutela; a que se alega correntemente, a inconstância de espírito que faz com que elas sejam frequentemente enganadas, o que justificaria a sua submissão à autoridade de um tutor, parece ser uma razão mais especiosa do que verdadeira: o facto é que as mulheres adultas tratam elas próprias dos seus negócios, e em diversos casos a interposição da autoridade do tutor não passa de <mera> formalidade; muitas vezes mesmo ele é coagido pelo Pretor a dar a sua autorização, mesmo que com relutância. **191.** Por isso mesmo não é concedido à mulher o direito de pôr uma acção contra o tutor por causa da tutela; em contrapartida os tutores encarregados dos negócios de pupilos ou pupilas têm de prestar contas judicialmente da sua gestão assim que eles ultrapassem a puberdade. (...) **193.** Nas cidades estrangeiras as mulheres, ao invés do que sucede connosco, não estão sob tutela; mas casos há em que elas estão sob uma espécie de tutela: é que sucede com a lei em vigor na Bitínia, onde, se uma mulher quiser fazer um contrato, é obrigada a apresentar a autorização do marido ou do filho maior.

Em I.189, Gaio demonstra que a tutela impuberum é reconhecida ao nível de *omnium civitatum iure contingit*, em virtude da *naturalis ratio*, assim, pelo *ius naturale* e pelo *ius gentium*; diferentemente da situação jurídica *in potestate*, que é uma instituição jurídica peculiar do *ius civile romanorum* (assim, como veremos, a tutela *mulierum*). Em seguida, em I.190-191, o jurista afirma que, no entanto, não há qualquer indício nesse direito *communi omnium hominum iure* – portanto, nem na *naturalis ratio*, e em decorrência, também não no *ius gentium* – de fundamento na norma de sujeitar as mulheres púberes à tutela. No começo de G., I.190, Gaio faz uma crítica à razão comumente levantada para justificar a tutela das mulheres adultas (*levitas animi*)⁵³³. Está implícito, ao mesmo tempo, uma crítica ao passado e aos juristas do passado que desse modo justificavam a existência do instituto: para Gaio, não apenas não há neste instituto uma evidência de razão, como tampouco uma evidência própria do *ius gentium*. Afirma que não é equitativo (*aequitas*) submetê-las à autoridade do tutor e que é mais que provado que possuem capacidade de gerar seus negócios, inexistindo, portanto, uma razão natural para que isso ocorra. Por fim, em I.193 Gaio se refere a uma quasi tutela existente no direito das gentes, particularmente na Bitínia.

Segundo Gianpero Mancinetti, devemos observar dois níveis na argumentação de Gaio quanto a esse ponto⁵³⁴. O primeiro nível da argumentação de Gaio – que batiza o autor de “nível biológico-naturalístico da *naturalis ratio*” e a mais evidente é a de que não há nenhuma justificação natural (*naturalis ratio*) para um instituto específico, válido e praticado no *ius*

⁵³³ Há referência semelhante em G., Inst., I.144.

⁵³⁴ MANCINETTI, Gianpero in MANTOVANI; SCHIAVONE, 2007, pp. 475-479.

civile romanorum, muito embora tenha sido tal justificativa (natural, biológica, da ordem do real) que no passado e ainda no presente tenham motivado os juristas para tal; ao mesmo tempo, a demonstrar que por um lado a tutela inpuberum é legítima de acordo com o ius gentium, mas não a tutela mulierum. No segundo nível – “nível jurídico da naturalis ratio gaiana e sua justificação civil” –, este sim de mais contundente inventividade por parte do jurisconsulto, está a dialética entre a naturalis ratio e a civilis ratio (por nós já apontada em passagem anterior) que pode ser vista, temporalmente, entre o passado (que justificava nos termos da primeira) e o presente (nos termos da segunda); e, conseqüentemente, para Gaio, na operatividade da magna ratio, esta sim a verdadeira guia para o pensamento jurídico do presente (em contraposição à tradição do passado). Evidencia-se também que Gaio, ao assim proceder, faz dessa pretiosa ratio algo diverso da civilis ratio: isto é, a instância humana (político, legislativa, “positiva”) não corresponde de modo harmônico, ao menos não aí, à naturalis ratio. Nesse nível, afirma o autor, é necessário analisar a comparação em Gaio entre a tutela mulierum romana e a quasi tutela encontrada no ius gentium.

Dando atenção ao “primeiro nível” conforme a proposição de Mancinetti, este acredita que a categoria de naturalis ratio está centrada, a priori numa consideração biológica e naturalística dos seres (afinada, portanto, com o significado da “realidade do real”, a realidade das coisas tais como “estão sendo” ou como “são”)⁵³⁵. Gaio anteriormente já havia informado aos seus leitores que os juristas do passado creditavam a uma aetas imperfecta o fundamento racional do instituto em G., Inst., I.144; a partir de então, ainda que com deferência àquilo que os juristas do passado acreditavam ser plausível, Gaio demonstra que esta não pode ser mais a constatação do jurista de seu tempo. Nesse sentido, afirma que as mulheres não possuem, em sua constituição, uma aetas imperfecta que justifique – a partir da razão natural, e do próprio ius gentium – a tutela mulierum praticada em Roma. O argumento da aetas imperfecta da mulher bem como o levitas animi são denunciados por Gaio como uma argumentação speciosa (o que deveria estar, sobretudo, direcionado àqueles seus contemporâneos que ainda levantavam a considerada tese). Tanto é assim que a quasi tutela, permitida na lex Bithynorum, tampouco é fundada, racionalmente, pela incapacidade de discernimento das mulheres ou o pretense levitas animi, mas por fenômeno jurídico diverso. A opinião assim dos veteres – a argumentação naturalística –, se não é de todo repudiada, considerada em razão do tempo histórico em que aquela opinião foi tecida, é colocada à margem do posicionamento

⁵³⁵ Mancinetti rememora que, porém, naturalis ratio aparece associada com a expressão omnium civitatum iure contingit: a ratio jurídica que está espraiada universalmente pelo ius gentium, qualificando-o. MANCINETTI, Gianpero, in MANTOVANI; SCHIAVONE, 2007, pp. 479-483.

contemporâneo de Gaio⁵³⁶. A consequência prática – a de negar a *ratio naturalis* de um instituto no âmbito romano – é a busca de outro fundamento não apenas para o *ius civile*, mas também para fundamentar a quasi tutela conhecida pelo *ius gentium*. Nesse caso o fundamento naturalístico somente aparecerá de modo indireto.

Assim, a *levitas animi* é excluída por Gaio como fundamento da *ratio naturalis* para o instituto; poderia ser este um fundamento de *ratio civilis*? É certo que, em vários textos dos juristas romanos, resta afirmada a impossibilidade de se alterar a razão natural por fundamentos históricos do direito humano⁵³⁷. No entanto, a ausência de um fundamento biológico, natural ou mesmo antropológico para o instituto não significa a inexistência de outros fundamentos: como a estrutura institucional do sistema político-jurídico romano, e sua validade no bojo dessas normas, que encontra respaldo teórico na doutrina política estoica. A motivação para a tutela *mulierum* é, portanto, para Gaio, de uma natureza particular, específica e romana: se funda na coerência das normas postas em Roma, especialmente aquelas relativas à tutela (interesse creditício)⁵³⁸.

Se é assim, permanecendo na indagação de Mancinetti – se a *levitas animi* não é incluída por Gaio como fundamento de *ratio naturalis* –, resta precisar o conteúdo da expressão gaiana *nulla pretiosa ratio*. Afinal, é possível encaixar *ratio* na fundamentação de Gaio? Parece lógico que, se a tutela *mulierum* é fundamentada por uma característica particular dos romanos, distanciada de qualquer explicação antropológica ou biológica, não há *ratio* envolvida no processo argumentativo. A expressão negativa e genérica faz referência à

⁵³⁶ “Così quando il giurista descrive sul piano storico l’opinione dei veteres, ne riporta integralmente il pensiero senza prendere posizione al riguardo (§144) e ne circoscrive altresì l’ambito facendo allusione a qualche cosa di naturalisticamente diverso rispetto all’aetas, che nel §190 è specificato in quella caratteristica dell’animus femminile che lo rende inidoneo a rendersi è specificato in quella caratteristica dell’animus femminile che lo rende inidoneo a rendersi conto dei possibili ragiri; quando egli confronta tale istituto con il presente e lo paragona con la tutela *inpuberum*, nonché il rispettivo fondamento di questa, visto in una *naturalis ratio* corrispondente alla visione propria e contemporanea al giurista non prende drasticamente le distanze. Come abbiamo già evidenziato infatti il giurista nega, attraverso l’anternanza temporale dei verbi, la validità fondante dell’antica argomentazione naturalistica: *nam quae vulgo creditur [...] quia levitate animi [...] ae aequum erat [...] magis speciosa videtur quam vera* (§190). Pertanto appare abbastanza evidente che per Gaio, poiché egli ne nega la rilevanza risalente oltre a mostrarne il mancato riscontro presso i Romani a lui contemporanei, la *levitas animi* rimanga al di fuori dell’ambito riconducibile non soltanto ad una nozione aggiornata di *naturalis ratio* ma anche ad un fondamento generale di verità.”. MANCINETTI, Gianpero, in MANTOVANI; SCHIAVONE, 2007, p. 482

⁵³⁷ Outras passagens de Gaio no mesmo sentido: G., Inst., III.153; D.3.5.39; D.4.5.8. Em D.3.5.39 lemos que determinada solução para fixar o surgimento de uma obrigação se dá simultaneamente por razões de direito natural e civil (*Naturalis enim, simul et civilis ratio suasit...*). Já em D.4.5.8, em seus comentários ao Edito provincial, Gaio reafirma que as obrigações naturais não se extinguem nem mesmo com a *capitis deminutio* do indivíduo, tendo em vista que a *civilis ratio naturalia iura corrumpere non potest*.

⁵³⁸ Em G., I.192 Gaio ressalta a importância de todas as formas de tutela legítima para os patronos e ascendentes para, em seguida, demonstrar que também no caso da tutela *mulierum*, o direito destes patronos e ascendentes deve ser protegido (e por isto eles não são obrigados, ainda que reconhecendo a *aetas perfecta* da mulher, a assinar testamento ou alienar determinados bens).

inexistência de uma fundamentação naturalística. O que aos *veteres* parecia assim é, na verdade, segundo Gaio, resultado de um complexo normativo coerente não com a razão natural, mas com motivações próprias e internas do *ius civile romanorum* em um particular histórico. Com esse pano de fundo, Gaio pode dizer de modo firme que o fundamento naturalístico é um engano ou engodo, seja entre os romanos, seja no *ius gentium*.

Chegamos, pois, àquele “segundo nível” dialético entre *naturalis et civili ratio*: para tal, como o autor, devemos examinar mais atentamente a consideração de Gaio acerca da existência de uma “quase tutela [das mulheres]” entre os peregrinos *bitínios*, isto é, em termos de *ius gentium*⁵³⁹. Terminologicamente precisamos também averiguar por que esta modalidade de tutela é tida como quasi. De imediato, Gaio enuncia que essa quasi tutela, por um lado, contrapõe-se a tutela *mulierum* e ao fenômeno geral do instituto da tutela tal como praticada em Roma (pois é *non similiter*, diversa); mas por outro (*sed tamen*), da relevância desse instituto que guarda, de um modo lógico, analogia com a tutela perfeita. Afinal, Gaio reconhece universalmente a tutela *impuberum* e, ao menos em nível de *ius gentium*, também essa quasi tutela *mulierum* praticada entre os peregrinos.

Os termos de uma *ratio* estão conexos com o *ius gentium*: não com o dado biológico-naturalista, mas a ampla aceitação e prática da tutela entre os variados povos existentes. Para tal explicação, Gaio compara, de modo paradigmático, a tutela *impuberum* na forma da tutela testamentária (um instituto amplamente reconhecido pelo direito de todos os demais povos, os romanos incluídos) e o *patria potestas* (este um instituto tipicamente romano). A tutela dos *impúberes* se presta, antes de mais nada, à proteção e garantia do direito creditício dos próprios *impúberes*; o *patria potestas* é um instituto que assegura os interesses creditícios familiares⁵⁴⁰. Ou seja: nesse particular caso, um dos institutos romanos (*pátrio poder*) precisa se harmonizar, em prol da adequada proteção jurídica, com outro instituto do sistema (tutela testamentária dos *impúberes*), e sabemos de que modo essa equação se dá porque a tutela *impuberum* faz parte do direito difundido por todos os povos, e não apenas do ordenamento romano. Esta serve de parâmetro àquele⁵⁴¹.

⁵³⁹ MANCINETTI, Gianpero in MANTOVANI; SCHIAVONE, 2007, pp. 486-491.

⁵⁴⁰ É necessário enfatizar que no texto em questão Gaio não está por analisar em sua inteireza o instituto do *patria potestas*: o que busca é contrastar este interesse potestativo (específico, romano) em configuração que presta contas ao interesse maior, via *ratio*, da tutela dos *impúberes* pelo testamento.

⁵⁴¹ Neste sentido, adiante (G., 1.190-193) Gaio demonstra as diferenças práticas nas consequências jurídicas da tutela dos *impúberes* e das mulheres. Segundo ele, uma vez reconhecido por seus contemporâneos que as mulheres possuem uma *aetas perfecta*, tanto é que na prática cuidam de seus negócios, a homologação de seus atos pelo tutor é meramente formal, possuindo a mulher a possibilidade de recorrer ao Pretor para que este constranja o tutor a prestar a *auctoritas* para o ato por ela praticado. Isto não é o que ocorre, via de regra, na tutela dos *impúberes*, já que este responde a uma necessidade racional (da *ratio* do *ius gentium*) a proteção do

Gaio parece identificar uma comum ratio jurídica (de ius gentium) entre a tutela impuberum e a quasi tutela mulierum presente nas normas da Bitúnia e de outros peregrinos. Na primeira, a auctoritas do tutor é necessária para tornar válidos os atos jurídicos praticados por um impúbere; na segunda, é necessária a auctoritas do marido ou do filho. Mancinetti alude a duas características principais⁵⁴²: (i) que ambos os institutos comungam na característica de que o ato praticado precisa ser confirmado pela auctoritas de outrem; (ii) e, porém, a diversidade que a quasi tutela mulierum possui com a tutela mulierum dos romanos, posto que este legitima os patronos e ascendentes e aquele, primeiro os maridos e filhos⁵⁴³. No ordenamento romano, o interesse potestativo (que advém do patria potestas) convive com o interesse protetivo (geral da tutela), a moldar a característica da tutela mulierum dos romanos, legitimando patronos e ascendentes a nomear tutor para mulheres adultas. Por razões diversas, na lex Bithynorum, no qual o interesse protetivo possui maior relevo (com força de ius gentium, posto que espreado entre os povos), são os maridos e filhos aqueles legitimados para nomear tutor para mulheres. Por um lado, já característica comum de que, para o interesse creditício do tutelado, deve-se haver um tutor cuja auctoritas é necessária para respaldar certos atos jurídicos de modo efetivo; doutro lado, há a dissonância entre aqueles que podem nomear e ser tutores, no caso da quasi tutela, baseada primordialmente no interesse protetivo, diferentemente da tutela mulierum dos romanos, que convive também com a manutenção do interesse creditício potestativo familiar (na figura dos patronos e ascendentes, não dos maridos e filhos).

Das considerações aprofundadas de Mancinetti, gostaríamos apenas de reter algumas conclusões. A primeira delas: a de que existe um fundamento jurídico legítimo no instituto da tutela dos impúberes pela naturalis ratio, como atestada por estar difundida no direito de diversos outros povos. A isso contrapomos uma segunda conclusão, em parte antecipada quando discutimos o fragmento I.66: não há uma hierarquia entre “direito natural” e direito romano: até então, constatamos não uma disputa entre um e outro, nem uma estrutura pré-definida, mas mesmo assim, uma eficaz divisão que se dá perante a natureza das coisas. Aquilo que é, e como é, serve de parâmetro também para definir o âmbito de incidência do

direito creditício dos impúberes, estes sim, efetivamente dependentes de seus tutores. E o invólucro formal ainda existe e permanece, pelo menos, em respeito a esta ratio protetiva genérica relacionada com o fenômeno da tutela entre os povos.

⁵⁴² MANCINETTI, Gianpero, in MANTOVANI; SCHIAVONE, 2007, pp. 491-495.

⁵⁴³ “Se quindi l’auctoritas sembra assimilare formalmente la quassa tutela ala tutela, proprio la differenza dei soggetti indicati appare l’elemento idoneo esplicitato da Gaio al fine di circoscrivere la quassa tutela in un ambito assolutamente estraneo, dal punto di vista della ragione sostanziale, ala tutela mulierum in vigore presso i veteres” MANCINETTI, Gianpero, in MANTOVANI; SCHIAVONE, 2007, p. 492.

direito romano ou natural. A constatação não se altera: como a tutela pode ser compreendida como um gênero jurídico fundado na razão da natureza, a tutela mulierum é, por sua vez, uma espécie particular de tutela que retira seu fundamento do *ius civile romanorum*. Não é à toa que Gaio não questiona ser a tutela das mulheres legítima: porém, faz uma crítica acurada de sua origem e busca determinar qual é a especificidade concreta que fez ser necessária sua instituição no mundo romano. Terceira e última consideração: não nos parece haver incongruência nesse ponto com o estoicismo romano. Nas considerações de Gaio, não apenas encontramos, facilmente identificável, a crítica àquela posição que diferencia o âmagos ou o espírito de homens e mulheres (que certamente seria aplaudida por Zenão ou por Musônio Rufo); como, para dar razão de ser ao instituto, uma justificativa social que tornasse conveniente (nos termos de um *officium*, numa analogia filosófica) a tutela mulierum. Com certeza, é possível questionarmos o que há de conservador no recurso empregado por Gaio: porém, novamente, enxergamos a possibilidade de uma impregnação estoica, ainda que velada, em seu discurso jurídico⁵⁴⁴.

Em visão bastante oposta, encontra-se Marcia Colish: para a autora, é possível entrevermos a partir desses fragmentos de Gaio uma regra geral pela qual o *ius naturale* é derrocado pelo *ius civile*. Raramente os textos romanos sugerem que poderia haver conflito entre o *ius civile romanorum* e o *ius gentium*, sobretudo, porque este se dirigia mormente às práticas de direito comercial e princípios comuns que os romanos dividiam com outros povos mediterrâneos, escopo do pretor peregrino⁵⁴⁵. O que é importante destacar, pensa Colish, é

⁵⁴⁴ Alexandre A. Côrrea possui constatação semelhante, porém diante do instituto do casamento *sine manu*, pautando-se na obra do francês Paul Huvelin (*Cours élémentaire de droit romain*, 1927). O Pórtico enxergava no casamento um fato moral, a reunião de dois seres independentes: para o autor, o estoicismo permitiu acentuar-se o primado do consentimento no instituto do *matrimonium* (bastaria a soma do consentimento e a instauração de uma vida em comum, *deductio uxoris in domo mariti*, para efetivar-se o casamento). Como explicar a incidência de novas ideias sociais e filosóficas na constituição do casamento *sine manu*? O casamento *sine manu* original, pautado pela independência absoluta da mulher no tocante à sua pessoa e bens, era fundado no interesse exclusivo da procriação, e não na ideia de que o casamento funda uma sociedade entre duas pessoas e que esta relação é tão importante quanto as prerrogativas dos filhos. A casamento *sine manu* começa se a alterar com a difusão do sistema dotal no regime de bens (*dote, dos*), que atenua a separação absoluta dos patrimônios do marido e da mulher para aproximá-los. São indícios, segundo o autor, de que Roma percebeu a “realidade moral” do casamento a partir do estoicismo, não apenas para a procriação, mas como fim em si na união conjugal, não permitindo poder absoluto de nenhum dos lados. Ainda sim, apesar de a mãe possuir sobre os filhos certo poder em fato da maternidade (*cognatio*), nunca arrebatou sequer a menor parcela da pátria potestas do marido sobre os filhos. CORRÊA, 1950, pp. 86-106.

⁵⁴⁵ Colish enfatiza a lembrança de que estes casos, e todos os que envolviam os peregrini, eram resolvidos por magistrados específicos; a partir de 367 a.C. passaram para a *iurisdictio* do pretor e, em 242 a.C., tamanha era sua especialização, tornou-se função do pretor peregrino, criado especificamente para lidar com casos que envolvessem peregrini em quaisquer dos lados do litígio. Assim como os outros pretores, era de sua prerrogativa criar editos pretorianos, ainda que pouco disto tenha se preservado na tradição. Sua produção foi adicionada ao *corpus* do direito romano a partir dos finais da República e começo do Principado, tamanha era a importância e o grande volume da tarefa. Após o Edito de Caracalla em 212 gradualmente a necessidade desta magistratura

que, em última instância, a autoridade do *ius civile romanorum* como um todo que criou e permitiu a atuação da magistratura do pretor peregrino, e que é esta quem incorpora a si mesma algumas das regras elaboradas a partir do *ius gentium* (e não o contrário). Nos raros casos em que os jurisconsultos constataram disparidades entre o tratamento do *ius civile* e do *ius gentium* para um caso, Colish acredita que este último dava sempre lugar ao direito pátrio, pois, com base numa interpretação do texto de Ulpiano⁵⁴⁶, se por um lado, o *ius civile* se encontra relacionado ao *ius naturale* e ao *ius gentium*, por outro, não era a estes totalmente subordinado⁵⁴⁷.

Isso é mais plenamente visível no direito que concerne às pessoas: Colish afirma que justamente a dita passagem de Gaio em I.189-193 é precipitadamente apontada por tantos comentadores modernos como o que mais reflete a tendência racionalizante do estoicismo (para ela não detectável nesse fragmento). A constatação gaiana da diferença no tratamento de status de uma criança fruto de uma relação não conjugal, conforme ela, nasce no *ius gentium* (seguindo o estatuto legal materno) ou *ius civile romanorum* (em alguns casos, a criança ilegítima segue o status paterno se este for romano) indicariam, para Colish, a ausência de qualquer traço estoico. Também na crítica de Gaio, a autora citada nega a impossibilidade de uma fundante *naturalis ratio*: pois, mesmo que o jurisconsulto afirmasse por autoevidente que a prática de tutela de mulheres adultas não podia ser justificada pela razão, não contestava sua validade. A instituição da tutela *mulierum* não só não recebe suporte no *ius gentium* como escapa à própria razão, e é justificado tão somente pela contiguidade da tradição dos antigos jurisconsultos. Porém, admite Colish que, senão a regra, pelo menos a crítica de Gaio é

desapareceu junto do status de peregrini. Não à toa, o *ius gentium* é um raro tópico nas fontes jurídicas após o século III. COLISH, 1990, pp. 360-362.

⁵⁴⁶ Colish aqui cita o fragmento de Ulpiano em D.1.1.6pr.: “*Ius civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus vel detrahimus Iuri communi, ius proprium, id est civile efficitur*” (“*Ius civile é o que não se afasta no todo do direito natural ou do direito das gentes, bem como não serve a este em todas as coisas. Assim, quando acrescentamos ou subtraímos algo do direito comum, tornamo-lo um direito próprio, isto é, um direito civil*”). Parece-nos aqui uma interpretação um tanto extrapolada do texto: Ulpiano enfatiza tão somente que há interdependência entre aquilo que chama de *ius naturale* e *ius civile*. É certo que este último, para Ulpiano, não precisa prestar contas ao *ius naturale* em todas as suas disposições: não enxergamos nisto, contudo, um dissenso quanto ao que foi posto até agora.

⁵⁴⁷ Devemos também dar vez à crítica acurada de Marcia Colish: “The jurist’s treatment of these conflicts of laws shows that the reverse is the case; the abstract principle always yields to the law currently in force. Gaius notes, for instance, that there is a difference between *ius civile* and *ius gentium* on the legal status of a child born out of lawful wedlock. In the *ius gentium*, he points out, the child always follows the legal status of his mother. Roman law adheres to this rule in some cases, but not in all cases, and Gaius goes on to specify the circumstances in which an illegitimate child follows his father’s status in the Roman *ius civile*. Gaius also observes that an emperor may depart from the *ius gentium* in this area and cites as an example of such an enactment, which remained binding until it was repealed by the edict of a later emperor. Thus, Gaius concludes, the *ius gentium* can be and has been modified by the *ius civile*, and when this happens it is the civil law that binds”. COLISH, 1990 pp. 362-363.

carregada de tintas estoicas, tendo em vista que a igualdade entre os sexos é um dos componentes que destacou tanto estoicos antigos quanto estoicos romanos⁵⁴⁸.

Percorramos, no entanto, o resto do argumento de Colish acerca da situação jurídica das mulheres (que desagua na tutela *mulierum*). As mudanças na situação jurídica da mulher começam já no final do período republicano, com a coexistência dos dois tipos de casamento: *cum manu* (*confarreatio*, *coemptio* e *usus*) e *sine manu*; já em finais da República, o casamento *sine manu* passou a ocupar maior espaço na sociedade romana. Colish afirma que ao invés de enxergar isso reflexos de um maior igualitarismo sobre a mulher – o que, de fato, não era necessariamente verdade, posto que a mulher *sine manu* continuava subordinada ao pai –, antes mais respondia ao instável período político da moribunda república e das incessantes guerras civis, que requeriam rápidos realinhamentos políticos. A outra grande alteração na esfera jurídica da mulher tinha relação com o instituto da tutela *mulierum* e os incentivos para a supressão da tutela agnática a partir do reinado de Augusto, e com o marco na Lex Papia Poppaea⁵⁴⁹, de modo a evitar o acentuado declínio das famílias patrícias no período de transição da República. A tese de Colish é a de que a maior parte das reformas ocorridas no final da República e no começo do Império não podem ser atribuídas de maneira séria a uma inspiração estoica afora o uso da linguagem filosófica nas justificações imperiais em seus editos⁵⁵⁰. A maior parte dessas alterações decorria de condições bem conhecidas da política, sociedade e economia romanas daquele tempo – antes do que motivações filosóficas, ou mesmo éticas.

Concordamos com a acurada síntese da autora em grande parte, discordando do sentido final. Há ponto pacífico no que tange à necessidade de analisar a relação entre estoicismo e direito romano – sobretudo, em textos tão específicos quanto os jurídicos – despidos de um olhar idealista, tendente a enxergar na fonte o que nela desejaríamos encontrar. Parece-nos completamente impossível uma adequada contribuição historiográfica à romanística que desdenhe dos aspectos materiais que se fizeram sentir em Roma: o “direito romano” não era um sistema de ideias que flutuasse no vazio. Todavia, diferentemente de Colish, damos mais valor para essa “linguagem filosófica”: não apenas porque justificava, mas porque justificava racionalmente o discurso político-jurídico. Já tivemos várias

⁵⁴⁸ COLISH, 1990 pp. 363-364.

⁵⁴⁹ Esta lei (9 d.C.), assim como a anterior Lex Iulia de Maritandis ordinibus (18 a.C.) foi promulgada por Augusto e estabeleciam incapacidades sucessórias aos *caelibes* (os não casados) e os *orbi* (casados sem filhos), excetuando os parentes que poderiam herdar *ab intestato*. Limitações também haviam para a sucessão recíproca entre cônjuges que não possuísem filhos. Gaio faz referência a esta lei em *G., Inst.*, I.178. GARRIDO, 2000, pp. 57; 219-220; 262; ver também BERGER, 2004, pp. 553-554; 557.

⁵⁵⁰ COLISH, 1990, p. 388.

oportunidades de ressaltar que nenhum estoico, quanto mais um estoico romano, apresentava-se como um sábio desinteressado das coisas do mundo: a atuação no mundo, in concreto, era parte de sua ética e fundada até mesmo em sua física. Que o estoicismo seja visto como uma das vias intelectuais pelos quais os jurisconsultos romanos erigiram seu ordenamento; e no caso de Gaio, uma verdadeira sistemática jurídica.

Estamos nos aproximando ao fim dos fragmentos selecionados para a análise. Deixamos por último dois fragmentos de forte raiz ontológica: neles Gaio parece se remeter à existência de uma estrutura pré-ordenada e esquematizada das coisas e, mais importante do que isso, da absoluta manutenção dessa mesma ordem natural. Esse critério sutil – e, politicamente falando, bastante próprio de uma argumentação da elite conservadora romana – parece demonstrar, de modo bastante seguro, a consciência de uma ordem cosmológica que também altera e constitui a ordem jurídica. Passemos ao principal deles:

G., Inst., III.194. Propter hoc tamen, quod lex ex ea causa manifestum furtum esse iubet, sunt qui scribunt furtum manifestum aut lege intellegi aut natura: lege id ipsum de quo loquimur, natura illud de quo superius exposuimus. Sed verius est natura tantum manifestum furtum intellegi. Neque enim lex facere potest, ut qui manifestus fur non sit, manifestus sit, non magis quam qui omnino fur non sit, fur sit, et qui adultera ut homicida non sit, adulter vel homicida sit. At illud sane lex facere potest, ut proinde aliquis poena teneatur, atque si furtum vel homicidium admisisset, quamvis nihil eorum admiserit.

C.C.S. 194. Como a lei em tal caso declara manifesto o furto, há quem sustente ser o furto manifesto por lei e por natureza; por lei, no caso de que estamos tratando. Por natureza, no exposto acima. É porém mais certo admitir furto manifesto apenas por natureza. Pois nem a lei pode tornar ladrão manifesto quem não o é, como não pode tornar ladrão quem absolutamente não o é, ou tornar adúltero ou homicida quem não é nem uma nem outra coisa. Mas a lei pode sem dúvida fazer com que alguém sofra uma pena como se cometera furto, adultério ou homicídio, embora a pessoa não tenha praticado nenhum destes crimes.

SC. 194. Relativamente ao facto de a Lei considerar que, nesta situação, se está perante um roubo em flagrante, alguns autores escrevem que um roubo em flagrante é tal, ou por lei, ou por natureza: por lei, neste caso de que estamos a falar, por natureza, nos casos a que nos referimos acima. Mas é mais confirme à realidade considerar como ‘roubo em flagrante’ aquele que o é por natureza: não há lei alguma que possa transformar em ‘ladrão <apanhado> em flagrante’ quem não foi apanhado no acto de roubar, tal como não há modo algum de decretar que é ladrão quem não é ladrão, nem transformar em adúltero ou assassino quem não for nem uma coisa nem outra. O que a lei pode, de facto, fazer é que alguém fique sujeito a uma pena idêntica à que teria se tivesse cometido um furto, um adultério ou um assassinio, ainda que não tivesse cometido nenhum destes actos.

Estamos localizados neste ponto no livro terceiro, também ele concernente às coisas: o livro terceiro segue ao segundo no tratamento das heranças abintestadas e, a certa altura, passa a tratar das obligationes, divididas fundamentalmente em dois gêneros, de acordo com seu

surgimento: ex contractu ou ex delicto⁵⁵¹. Iremos diretamente para a parte final do texto de Gaio acerca das obrigações delituosas e especificamente sua primeira modalidade: o furtum. O jurisconsulto explana as quatro modalidades de furto de acordo com Sulpício e Sabino⁵⁵²: furto em flagrante (furtum manifestum), furto a occultas (furtum nec manifestum), furto ocultado (furtum conceptum) e furto entregue [a outrem] (furtum oblatum); e enumera ainda as penas que apresentavam as XII Tábuas para os tipos de furto⁵⁵³ e as circunstâncias em que se considera existir furto⁵⁵⁴. A antiga Lei das XII Tábuas previa que quem desejava buscar algo roubado deveria fazê-lo todo nu, com um simples lintheum atacado à cintura e segurando na mão um prato (lanx): se encontrasse o que procurava, a Lei determinava que se estava perante um roubo em flagrante⁵⁵⁵. Esse rito era chamado quaestio lance et licio, ou busca domiciliária, de caráter solene.

Além de ridicularizar o procedimento previsto pelos antigos⁵⁵⁶, Gaio também faz uma severa advertência àqueles que consideram possível que a Lei bastasse para que qualquer achado, fruto da quaestio lance et licio, tornasse-se um “furto em flagrante”. Segundo ele, existem juristas que convencionaram distinguir o roubo em flagrante por natureza (i.e. em sua essência, quando o ladrão é efetivamente descoberto no ato de furtar, caracterizando o furtum manifestum) ou por lei (i.e. na equiparação que a Lei das XII Tábuas fixava para quem encontrasse seu objeto furtado por meio da busca sacra mencionada). Não compartilha, porém, da opinião destes jurisconsultos: Gaio acredita que somente se pode chamar de furtum manifestum aquele que ocorre naturalmente (natura), aquele que atende à exigência de uma espécie de furto. Não poderia a legislação – nem mesmo a quase sacra Lei das XII Tábuas! – instituir como furto manifesto uma situação diversa de furto. A justificativa para a posição gaiana é particularmente preciosa: a lei não pode tornar ladrão manifesto quem é ladrão oculto; não pode tornar ladrão quem não é ladrão, ou tornar adúltero ou homicida quem não o é.

⁵⁵¹ A divisão fundamental das obrigações está contida no fragmento que inicia a matéria: isto é, em G., Inst., III.88. As obrigações ex contractu possuem quatro espécies: podem ser adquiridas: (a) re [contractae], pela coisa; (b) verbis [contractae], pelas palavras; (c) litteris [contractae], pelo escrito; (d) consensu [contractae], pelo consentimento; e a cada um destas espécies Gaio apresenta suas formas prescritas no direito romano. As obrigações ex delicto, apresentadas a partir de III.182, são: furto, roubo, dano feito injustamente e injúria.

⁵⁵² G., Inst., III.182-183.

⁵⁵³ G., Inst., III.189-194.

⁵⁵⁴ G., Inst., III.195-202.

⁵⁵⁵ Lei das XII Tábuas (Lex XII Tabularum), VIII.24b: “Frugem . . . furtim . . . pavisce . . . XII tabulis capital erat . . . gravior quam in homicídio”, informação confirmada por PLÍNIO, Naturalis historiae. XVIII, 3.12.

⁵⁵⁶ G., Inst., III.193. A expressão exata de Gaio no fragmento é: “quae res [lex] tota ridicula est”, traduzida por C.C.S. como “mas tudo isto é ridículo” e por SC. por “de qualquer modo esta disposição legal é ridícula”.

Existem sutileza e refinamento nessa solução. Notadamente, Gaio não se refere expressamente nem ao *ius naturale* nem à *ratio naturalis* em sua inflexão sobre a “natureza” do *furtum manifestum*: o delito que faz exsurgir uma obrigação é sancionado totalmente pelo direito humano, e livremente, como Gaio deixa claro ao final da passagem. Entretanto, ainda que seja propriamente a lei – *lex*, *nomos*, tomada no sentido do antigo embate sofista entre *nomos* e *physis* – a prever e sancionar a espécie delituosa, não pode a norma alterar essencialmente o fazer humano. É a norma humana que sanciona o “furar” em suas variadas modalidades, mas é por uma ontologia do ato que o próprio “furto” é outrora definido (e como tal, assim aparece em sua tradução humana na Lei da XII Tábuas). A lei não pode alterar tão sensivelmente a natureza das coisas: o *furtum manifestum* como espécie delitiva é qualificada pelo adjetivo (*manifestus*, a, um), que exprime a característica intrínseca do nome (*furtum*, *furti*): não se institui “aquilo que é” via lei, mas, tão somente, constata-se e sanciona-se aquilo que já é a partir de como este se manifesta. Mesmo em um instituto jurídico criado e sancionado pelos homens, há um respaldo ontológico naquilo que naturalmente é o homem, naquilo que naturalmente advém de sua sociedade.

Esse mesmo argumento ontológico-normativo a respeito do direito concernente às coisas aparece de modo menos explícito em outro fragmento no começo do segundo livro, quando Gaio discute a distinção entre coisas *mancipi* e *nec mancipi*, isto é, entre coisas aptas ou não a serem transferidas pela *mancipatio*. Percebemos claramente a marca, em Gaio, de uma definição ontológica das coisas para a criação normativa: por um lado, define-se a regra geral (ainda que com controvérsia jurisprudencial) de que os animais, para serem *mancipáveis*, precisam ser domesticados ou aptos para tal. Logo em seguida, admite-se que mesmo que certos animais tidos por ferozes sejam efetivamente domesticados (como camelos e elefantes), permanecem *res nec mancipi*. Permanecem nessa condição; juridicamente, permanecem animais ferozes ou a eles equiparados; e, tão importante quanto, assim se faz porque a distinção humana entre *res mancipi* e *nec mancipi* surgiu para diferenciá-los deste modo. A fusão gaiana é interessantíssima: o respaldo para a condição de coisa *mancipável* ou não se dá pela *iurisprudencia*, criação dos homens; porém, esta possui fundo na ontologia, pois são as características naturais do animal – desde seu nascimento – que lhe impingem as possíveis características jurídicas posteriores:

G., Inst., II.15-16. 15. Sed quo diximus ea animália, quae domari solent, mancipi esse, quomodo intellegendum sit, quaeritur, quia non statim ut nata sunt domantur. Et nostrae quidem scholae autores statim ut nata sunt mancipi esse putant; Nerva erro et Proculus et ceteri diversae scholae autores non alitere a mancipi esse putant, quam si domita sunt; et si propter nimiam feritatem domari non possunt, tunc videri

mancipi esse incipere, cum ad eam aetatem pervenerint, in qua domari solent. **16.** At ferae bestiae nec mancipi sunt, veluti ursi leonês, item ea animália quae fere bestiarum numero sunt, veluti elephanti et cameli. Et ideo ad rem non pertinet, quod haec animália etiam collo dorsove domari solent; nam ne notitia quidem eorum animalium illo tempore fuit, quo constituebatur quasdam mancipi esse, quasdam nec mancipi.

C.C.S. 15. São também nec mancipi os prédios estipendiários e tirbutários. Mas, pergunta-se, como entender o dito sobre os animais susceptíveis de serem domesticados, que consideramos mancipi, pois estes animais não são domados logo ao nascer? Os autores da nossa escola julgam que são mancipi a partir do nascimento; enquanto Nerva e Próculo e os demais autores da escola oposta entendem não devem os animais ser havidos por mancipi, senão quando domesticados; e se forem indomáveis, em razão da extrema fereza, consideram-se mancipi, chegando à idade em que costumam ser domados. **16.** São também nec mancipi os animais bravios, como ursos, leões, e os quási bravios, como elefantes e camelos; e por isso não importa sejam êstes animais também domáveis pelo pescoço ou pelo dorso; pois o nome de tais animais eram desconhecidos quando se determinou quais as coisas mancipi e as nec mancipi.

SC. 15. O que dissemos sobre os animais usualmente domésticos, que são mancipáveis, não é questão consensual entre todos os juristas. Sabino, Cássio e os nossos outros mestres entendem que eles são mancipáveis desde que nascem, enquanto Nerva, Próculo e os outros autores da escola contrária pensam que somente serão mancipáveis quando atingirem a idade em que geralmente são domesticados. **16.** Não são mancipáveis os animais ferozes como os ursos e os leões, nem aqueles outros que são equiparados a animais ferozes como os elefantes e os camelos. Não interessa para o caso que estes bichos costumem ser domesticados para servirem de animais de tiro ou de carga, pois é um facto que nem sequer o nome deles era conhecido na época em que se estabeleceu a distinção entre coisas mancipáveis e coisas não mancipáveis.

Detenhamo-nos a título conclusivo nesse conceito, pois “natureza” ganha um fôlego renovado em comparação com os fragmentos já analisados. Quanto a esse papel da “natureza [das coisas]” para definir o direito, retomaremos o ensinamento de Marcia Colish⁵⁵⁷. “Natureza” era palavra utilizada para indicar, nos informa a autora, a constituição natural, “o que é” – física e biológica – das coisas e do homem⁵⁵⁸. Ao contrário de ser uma norma supralegal, era uma norma intralegal, derivada do corolário da lei. “Natural”, por sua vez, era palavra que descrevia situações tidas por autoevidentes a partir de convenções sociais e do senso comum. Ser (estar) in rerum natura significa existir (ou, simplesmente, o que de fato se é ou está⁵⁵⁹), correspondendo assim às propriedades comumente conhecidas ou visíveis das coisas e seres. No plano do direito, essas características fazem derivar consequências

⁵⁵⁷ Colish tributa seu subcapítulo a respeito do conceito de “natureza” na obra de Carlos Alberto Maschi (La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani, Milano, 1937), da qual infelizmente não tivemos acesso. Maschi demonstrou, segundo a autora, que estes termos clássicos, ao contrário do que muitos afirmaram, não constituíram apenas interpolações, tendo grande importância no uso prático dos juristas. A partir disto faz uma análise dos casos da jurisprudência romana em que os autores utilizam-se, na prática, de termos como ius naturale, razão e humanidade. COLISH, 1990, pp. 364-371.

⁵⁵⁸ De enxertos do Corpus Iuris que a autora retira seu entendimento, a citar em suas fontes: Novellae, 3.1.1.; 3.1.8; Codex 4.35.23.pr; 6.51.2a; 6.51.9c.

⁵⁵⁹ D.1.5.26; D.50.1.6.1. Neste último fragmento Ulpiano mesmo afirma – quanto à origem do homem, isto é, de que terra veio – que a verdade não pode ser destruída por enganos ou mentiras: veritatem naturae non permit (...) veritatem mutare non potest.

jurídicas. Em alguma medida, já nos referimos a isso mesmo em Gaio: é da própria natureza da água e dos rios se movimentarem e modificarem que, desse natural processo, os donos próximos de depósitos de aluvião tenham direito à nova aquisição, em contrapartida àqueles que com essa movimentação perderam posses⁵⁶⁰; ou ainda, é da própria natureza dos animais não pertencerem a ninguém quando estão livres e não domesticados⁵⁶¹. Quanto a esse mesmo ponto, também se pronunciou Aldo Schiavone: a ontologizzazione dos conceitos jurídicos foi uma das consequências da “revolução formal” operada a partir do Principado⁵⁶². Os esquemas abstratos das relações jurídicas passaram a formar, segundo o autor, “figuras do ser”, regulando a experiência concreta da vida em um número definido de modelos arquetípicos, numa verdadeira otológica ou metafísica que se apresentava como motor de todo o ius⁵⁶³.

Os juristas não apenas definiram, em várias oportunidades, as consequências jurídicas de fatos naturais, afirma Colish, mas também como naturais as consequências que decorrem do ius civile⁵⁶⁴. Ou seja: segundo os juristas romanos, uma vez que a conformidade com o ius civile e seus corolários (e em decorrência, convenções morais, instituições jurídicas e ações) se torna natural, é por razão natural e justeza da própria natureza fazer cumprir o direito posto⁵⁶⁵, como retornar os bens depositados em igual condição, receber os frutos cultivados

⁵⁶⁰ Afirmamos isto quanto a G., Inst., II.279; Colish traz exemplos de Pompônio em D. 41.1.30.2 e D. 1.2.1.23. O mesmo ocorre com relação a outros fragmentos referentes à formação de novas coisas e de posses naturais, como ocorre em D.41.1.44 (Ulpiano); D.43.20.6(Nerácio); 50.16.38 (Ulpiano).

⁵⁶¹ G.,Inst., II-66-68. O mesmo ocorre com os animais que, por sua própria constituição e natureza, quando selvagens são naturalmente livres e não pertencem a ninguém, até que sejam capturados; se Mais uma vez escapam, retornam naturalmente a sua liberdade, perdendo o antigo dono sua propriedade (Colish apresenta outra vez vastos exemplos: D.9.2.2.2.2, D.41.1.1.pr (Gaio), D.41.1.53 (Modestino), D.41.1.3 (Gaio), D.41.1.5.pr. (Gaio), D.41.1.56 (Próculo); JUSTINIANO, Inst., 2.1.12; Inst, 2.1.14-16.

⁵⁶² SCHIAVONE, Aldo, 2009a, pp. 238-240.

⁵⁶³ “Se trataba, sin embargo, (lo hemos dicho), de una metafísica que representaba en concreto abstracciones de la sociedad ‘privada’ – deducidas, por tanto, de la economía y de las relaciones de parentesco: tierra, esclavos, patriarcado familiar, subjetividad de status, comercios imperiales”. SCHIAVONE, Aldo, 2009a, p. 240. O autor também pontua a distância desta particular “ontologia jurídica” para com aquela da filosofia grega: os jurisconsultos não indagavam diretamente à Physis, como os filósofos gregos, e sim, para o ente formado pelas formas da vida romana. As figuras jurídicas tornavam-se entes ou essências puras advindas de um realismo radicado nas coisas como elas se fazem e são; combinação esta que, segundo Schiavone, se deve tanto à peculiaridade do saber jurídico romano quanto das lições do estoicismo, ressignificadas.

⁵⁶⁴ Colish utiliza como exemplo uma passagem em que Ulpiano afirma que uma lei má não está em menos acordo com a natureza que uma boa (D.2.2.3.7).

⁵⁶⁵ Novamente é Marcia Colish a colecionar diversos fragmentos em que os juristas demonstravam prontos a declarar várias situações provindas do ius naturale como consistentes com os corolários do direito convencional do ius civile (e não o contrário), como em relação aos direitos de propriedade (D.9.2.50, 41.1.7.7-13, 41.1.9.3, 41.2.1.pr, 41.2.1.1., 43.26.2.2), o status pessoal (Gaio, Inst., I.89, D. 1.5.24; I. 3.20.1; Codex 1.3.36-37; Novellae 1.2.1; 58.5; 91.1), as áreas relacionadas a matrimônio, curatela e herança (D.10.2.35, 25.2.1.17, 36.1.48-49, 37.5.1, 38.16.6-7, 45.1.72.pr., 50.17.85, I. 1,10.pr., Codex 5.35.3, 6.51.6, 6.51.6a, Novellae 22.44.8), usufruto (I.2.4.2), servidões (D.8.3.22), obrigações (D.41.1.6, 41.8.8.1-2, 50.17.84); regulamentos administrativos (Novellae, 20. 7-8); propriedade (D. 47,2.1.3; 50.16.42); matrimônio (D.50.16.42) e mesmo para a piedade filial devida aos pais (D.37.15.1.1). Para Colish, “Roman jurists add to this list of natural legal rules a number of moral and social conventions which they hold to be natural as well as being lawful. Theft, for instance, is as naturally offensive to good morals as it is illegal; the right to private property flows from the law of nature.

em terra alheia de boa-fé ou possuir direito ao tesouro achado⁵⁶⁶. Para Colish, as percepções que temos acerca das aplicações práticas, entre os juristas, da ideia de “natureza”, não nos permitem analisar muito profundamente quais qualidades filosóficas tal palavra destilava. Poderíamos concordar com essa afirmativa se vista isoladamente: por tudo o que foi dito, porém, nossa conclusão é inversa àquela da douta pesquisadora. Se nada pudermos afirmar acerca de um estoicismo espalhado por todo o direito romano – certamente uma análise de fôlego que este trabalho não tem a ambição de realizar –, parece-nos bastante claro o uso do recurso em Gaio. Longe de mero estilo ou de ornamento filosófico Gaio demonstra em várias ocasiões que o direito pode derivar da regra natural pré-existente e que, em diversas ocasiões, é somente na seara da *ratio naturalis* e da natureza das coisas que alcançaremos a verdadeira solução jurídica para o caso. Pensamos que nenhum estoico faria por menos.

4.3.1. Conclusões da análise

A noção de *naturalis ratio* é radicalmente importante para compreender o teor jusfilosófico das *Institutiones* de Gaio: talvez até mesmo mais importante do que o conceito de *ius gentium* (que encontra melhor desfecho na obra de Justiniano). A razão natural gaiana é um direito *communi omnium hominum iure*, disperso por todos os homens: pleno de consequências jurídicas, repleto de normatividade. Não encontraremos nesse jurista menções expressas ao estoicismo: via de regra, nem Gaio nem outros juristas o fizeram. Isso não causa espanto e não nos impede de avaliar, contudo, que algumas de suas contribuições acerca da

Marital fidelity and filial piety are likewise natural moral and social values which are enshrined in the law”. COLISH, Marcia, p.368. Novamente apresentamos e nos aproveitamos em grande medida das abundantes considerações de Colish, porém divergimos quanto ao final do raciocínio. Para esta autora o direito romano sempre colocava o *ius civile* como critério maior e derradeiro para a definição da solução do caso, não sobrando qualquer espaço para o *ius naturale* (este, quando existente, apenas por não entrar “em conflito” com o *ius civile*). A despeito do fato de revelar a tentação dos juristas romanos de equacionar seus institutos jurídicos e sociais com a estrutura do universo, a palavra “natureza” apareceria tão somente no sentido de um empirismo do senso comum, sem necessariamente aludir a uma afinidade filosófica com o estoicismo ou outras doutrinas filosóficas. Neste ponto, contudo, a própria autora cede: afirma que em certas ocasiões a realidade física levou os juristas a admitir uma categoria sub-jurídica de direitos, uma espécie de fonte de direito legítima (ainda que, insista Colish, abaixo do *ius civile*). Trouxemos aqui uma síntese das situações por ela estudadas. O caso clássico seria aquele dos laços entre pais e seus filhos e outros relacionamentos consanguíneos. Tradicionalmente, no que tange ao direito de herança, o direito romano tratava diferentemente os filhos de acordo com seu nascimento dentro ou fora de uma união conjugal legítima. Muito embora a partir da legislação imperial os romanos criem formas de legitimação dos bastardos, resta clara que a realidade física também impingia efeitos dentro da ordem jurídica. O caso mais drástico era o dos filhos nascidos de uniões incestuosas ou proibidas que, por tidas como não naturais e também não jurídicas, não dotavam tais seres nem da característica de filhos legítimos nem de filhos naturais, sem quaisquer direitos com relação a seus parentes. Outros eventos que ocorressem de facto, em virtude da natureza, poderiam ter efeitos jurídicos, ainda que não ocorressem de jure. É o caso tanto da relação civil entre os agnados (G., Inst., I.156; I.158; D. 38.1.4), como a posse natural que poderia ocorrer quando alguém adquirisse coisa de escravo (D.41.1.53; 41.2.24; 41.5.2.1-2; 43.16.9; 43.18.2). Os escravos não eram pessoas de jure mas, mesmo assim, possuíam com seus senhores certas obrigações naturais, ao invés de obrigações civis, que perduravam após sua manumissão (D.43.7.14).

⁵⁶⁶ D.49.15.9.pr. I.2.1.35; 2.1.39.

razão natural – entendida como um fundamento para o direito, ou mais precisamente, determinadas instituições de direito – são plenamente compatíveis com o estoicismo romano.

Fundamentalmente a razão natural gaiana não aparece como simples adorno retórico ou mera perfumaria filosófica: em diversas ocasiões, o jurisconsulto teve a oportunidade de demonstrar que existem institutos e soluções jurídicas que unicamente derivam da natureza, mesmo nas hipóteses em que o *ius civile* incida de modo complementar, por exemplo, ordenando as adequadas *legis actiones* ou o procedimento *formular* para o caso. *Naturalis ratio* e *civilis ratio* são fundamentos distintos para o direito: são harmônicos entre si, no sentido de que geralmente regulam diferentes matérias ou complementam-se um ao outro. Naquelas hipóteses em que aparentemente haverá um choque entre os dois, Gaio foi categórico em diversos fragmentos: o *ius civile* não “derroga” o direito que adveio da razão natural, do fundamento das coisas. O que é meramente humano e contingente não pode alterar aquilo que é, as coisas *in rerum natura*. Esse direito natural se compatibiliza e harmoniza de modo íntimo com o *ius civile* inobstante a inexistência de uma hierarquia ou de condições de incidência pré-estabelecidas de modo positivo. O legítimo e o *iusto* são vizinhos, não rivais – cada um deles rege esferas jurídicas do mundo humano, por vezes, se inter cruzando, apenas aparentemente se chocando, mas em franca convivência.

Não estamos diante, contudo, da Razão como estabelecida por alguns teóricos modernos – fruto do pensamento cartesiano e *jusnaturalista* –, mas de uma razão que imana ontologicamente (e não transcende sobre) da própria natureza das coisas (o homem ocupa lugar particular na natureza, porém, não deixa de ser ele mesmo parte dessa natureza). Os textos da Antiguidade, não apenas os filosóficos, mas também os jurídicos, eram marcados por essa forte dosagem realista (permeada aqui e acolá pela metafísica antiga): as coisas são o que são, estabelecidas numa ordem. Do mesmo modo que o homem é o que é, existem atos e relações humanas que, quando reguladas juridicamente, tornavam-se fixas, conceitos jurídicos formais no bojo de um pensamento jurídico de pendor genuinamente sistemático. Nesse sentido, não há qualquer impeditivo: tanto para um estoico convicto quanto para um jurista como Gaio, a natureza se torna efetivamente uma origem fundamental para o jurídico. Situado no percurso do pensamento jurídico romano desde Cévola e Cícero, nosso jurisconsulto soube aproveitar de modo genuíno – discreto, mas também inventivo – as lições anteriores ao compor suas *Institutiones*. Parece ser este o papel da sutil filosofia jurídica de Gaio que, se não explícita, é grandemente estoica em seu conteúdo.

Nesse sentido, perscrutamos a fonte gaiana no correr desse capítulo, buscando demonstrar essa possibilidade de leitura. Iniciamos a análise com a primeira passagem das *Institutiones* de Gaio, que contém a célebre definição de *ius naturale* (G., Inst., I.1), que opõe o direito natural, fruto da *naturalis ratio*, ao *ius civile* (o direito peculiar de cada cidade). Em seguida, na indagação de quais seriam as características desse direito natural, qual sua autoridade e quais suas consequências no plano jurídico, selecionamos uma série de fragmentos que melhor delineassem esse conceito de *naturalis ratio*.

Buscamos demonstrar que, para Gaio, determinados institutos jurídicos existem como resultado dessa razão natural; certos comportamentos, fundados na natureza, convertem-se em normas jurídicas. Em G., Inst., II.65-66, tratando da tradição e da ocupação, o jurista argui que essas (e outras) formas de aquisição naturais da propriedade se originam da própria razão natural enquanto fonte, exame de matéria que continua nos enxertos em G., Inst., II.67-79. Em todos esses exemplos, Gaio demonstra como é a “razão natural”, sinônimo de direito natural, a fonte da qual emanam determinadas normas acerca da propriedade.

No direito das pessoas, em G., Inst., I.17-19, ao tratar da “manumissão justa e legítima”, Gaio extrai que a *iusta causa manumissionis* decorre de determinados laços naturais de convivência, como a dos filhos e irmãos naturais (compatibilizando-se, aqui, à noção estoica de *oikeiósisis*). Do mesmo modo, ao tratar dos laços de agnação e cognação em G., Inst., I.158, Gaio faz menção expressa à convivência (não hierarquia ou conflito, mas harmonização dentro da ordem jurídica) de duas dimensões jurídicas distintas: a do direito civil (agnação) e a do direito natural (cognação). Em G., Inst., I.88, o fundamento para que uma criança filha de liberta e de cidadão romano nasça fora da potestade do pai também se dá pela razão natural: na não-incidência de normas particulares (o *ius civile*), outra dimensão jurídica é evocada, aquela da razão natural.

Analizamos, ainda no direito das pessoas, a famosa passagem que delineia o instituto da tutela *mulierum* em Roma e no direito das gentes (G., Inst., I.189-193), à luz das proposições dos intérpretes contemporâneos. Concluimos que também este instituto tem seu fundamento jurídico, em Gaio, a partir da *naturalis ratio*; que esta não guarda uma hierarquia com a *civilis ratio* (que funda uma espécie particular dentro do “gênero” tutela: e o gênero faz parte do direito natural, espreado por todos os povos).

Por fim, retornamos ao direito das coisas, dando atenção especial às passagens que evidenciam, em Gaio, a noção de uma ordem ou estrutura natural das coisas e como, dessa ontologia e da manutenção da ordem natural, o direito observado pelos homens exsurge em

determinadis pontos. Em G., Inst., III.194, referindo-se ao instituto do furtum manifestum como origem de obrigações, Gaio declara que a lei (humana) não pode alterar a “natureza” do instituto. Em argumento ontológico-normativo, extraímos das palavras de Gaio: assim como o que advém naturalmente do homem pode gerar direito (como já asseverado em várias passagens do direito das pessoas), o que advém naturalmente da sociedade pode gerar direito. A lei humana não poderia alterar “aquilo que é”, por si, furtum manifestum. A nosso juízo, o mesmo argumento de fundo ontológico está expresso em G., Inst., II.15-16: ainda que seja o engenho humano que crie uma divisão artificial das coisas em res Mancipi e nec Mancipi, tal distinção só é possível quando baseada na ordem natural dessas coisas. Assim como o direito posto pelo homem age em sua esfera, o direito natural gaiano possui uma esfera própria, fonte de regras jurídicas que não podem ser derogadas por fontes a ela estranhas.

CONCLUSÃO

A pergunta que este trabalho se propôs a problematizar: tomando especificamente a obra paradigmática do jurisconsulto Gaio, as *Institutiones*, seria factível afirmar que o estoicismo romano é um dos pilares para a compreensão do *ius de Roma*? Ou, de outro modo: em que medida podemos avaliar essa interpenetração entre filosofia estoica e direito romano em Gaio? Por decorrência, em quais fragmentos, por meio de quais questões e de qual específico vocabulário desvelar-se-ia tal cruzamento intelectual?

Para lidar com essa questão, a pesquisa se voltou, no primeiro capítulo, à filosofia do Pórtico em si; situou-se o surgimento da doutrina estoica no período convencionalmente chamado de “helenístico” ou “helenístico-imperial”, ao lado da corrente epicurista e da tendência cética. Evidenciamos algumas possíveis características ou chaves-de-leitura, ainda em caráter genérico, ao estoicismo como filosofia do helenismo: o materialismo; o naturalismo ético; o racionalismo ético; a noção de sistema filosófico e a rejeição da metafísica clássica platônico-aristotélica. Enfatizou-se, sobretudo, o caráter sistêmico que a filosofia estoica traria para suas três “partes”: Lógica, Física e Ética.

Abordamos, ainda nesse sentido, a periodização comumente apresentada à história do estoicismo e sua divisão em (i) estoicismo antigo (séculos III-II a.C.), (ii) estoicismo médio (séculos II-I a.C.) e (iii) estoicismo romano ou imperial (séculos I a.C.-III d.C.). Passamos em revista, situando-nos sempre nas fontes primárias disponíveis, os principais assuntos discutidos pelos estoicos desde sua fundação.

A Lógica estoica, dividida entre Dialética e Retórica, ofereceu-nos, com a noção de *phantasia*, a principal contribuição do Pórtico à teoria do conhecimento. A partir do movimento dialético na teoria das representações, os estoicos reconheciam também o papel do discurso retórico humano, que de forma proposicional, expõe os corpos em situação no sistema da linguagem humana.

A Física, intimamente conectada ao conceito de *phýsis*, é o coração do sistema estoico: por meio dela, buscaram conhecer a totalidade da realidade e identificar as leis que derivam da natureza. Em seu peculiar materialismo, é no seio da física que os estoicos desenvolveram sua cosmologia, sua teologia, sua psicologia, sua teoria da causalidade – conexa ao tema do Destino – e os princípios de seu naturalismo e racionalismo éticos. A partir da máxima “viver em conformidade com a natureza” (*tò homologóúmenon tēi phýsei zên*), Física e Ética estoicas guardam uma relação indissociável.

Em Ética, os estoicos delinearam um caminho que, inobstante sua origem socrática, ganhou relevo por suas peculiaridades. Os estoicos pensavam a ética como o lugar da filosofia próprio a discutir (i) os bens, males e coisas indiferentes, (ii) os impulsos e paixões; e (iii) àquilo que chamamos de “ética prática”, referente às ações e deveres do homem para com seus pares em sociedade. Radicada em sua física, também o pensamento ético dos estoicos é voltado para a busca da felicidade: e pelo ser humano se caracterizar pela participação na razão e, sua conduta moral deveria levá-lo a alcançar o fim último, a constância com a natureza. Era na ética prática que os estoicos davam vazão às “ações intermediárias”, baseadas não na virtude ou no vício, mas na seleção racional dos bens considerados “indiferentes”, passíveis de valoração física e humana.

Uma vez visitada a filosofia do Pórtico antigo, o trabalho se direcionou, no segundo capítulo, a analisar o contato entre o pensamento estoico grego e o mundo cultural romano entre os séculos II a.C. e II d.C., passando pela geração do “estoicismo médio” e adentrando o estoicismo romano dos períodos republicano e imperial. Nesse ponto, buscamos responder aduas questões fulcrais: (1) de que modo o estoicismo grego foi recepcionado pelo pensamento letrado romano, e, (2) pela via inversa, quais as mutações que o pensamento moral e político romano importaria para essa doutrina filosófica, de forma a melhor apreciarmos a sorte que o estoicismo recebeu em Roma.

O chamado “estoicismo médio”, protagonizado ainda por filósofos gregos, respondeu a duas grandes exigências. A primeira, de “atualizar” a filosofia estoica diante dos ditames filosóficos do novo século, respondendo a críticas de outras escolas. A segunda delas, e a que dedicamos maior atenção, a de se infundir entre a elite aristocrata e letrada romana, inicialmente a partir do mais fechado Círculo dos Cipiões, até efetivamente se popularizarem durante o Império; não obstante as mudanças desse modo de pensamento frisamos, contudo, que o estoicismo mantinha incólume sua sistematicidade, mesmo com vestes romanas.

Ao lidarmos, ainda no segundo capítulo, com o “estoicismo romano” (ou imperial), alertamos para as inconveniências de certos lugares-comuns acerca desse período, em particular, o de seu “ecletismo” e de sua atenção enfocada na ética, em detrimento do restante do sistema. A partir disso apresentamos sumariamente as traduções filosóficas que os homens do Império Romano fariam para o estoicismo. Iniciamos com Marco Túlio Cícero buscando, sobretudo, demonstrar o teor estoico de suas definições de *res publica*, *lex*, *ius civile* e *lex naturalis*, fundantes para sua teoria política e jurídica. Com o Principado outros estoicos – como Musônio Rufo, Sêneca, Epicteto, até desembocar no imperador Marco Aurélio

Antonino – dariam vez e voz para os estoicos numa diversidade de temas caros à sociedade romana. Tentamos demonstrar que sua ênfase na moral prática não representou uma falha ou descontinuidade com a filosofia do Pórtico, e sim, apenas um dos rumos possíveis dentro do contexto histórico daqueles pensadores. Mais ainda, que o tratamento por eles dispensado à Ética evidenciava o papel ativo de sua filosofia com o poder e, assim, com as instâncias políticas e jurídicas.

O terceiro capítulo deste trabalho, em decorrência lógica da apresentação historiográfica feita nos dois primeiros, dedicou-se especificamente à análise propriamente jurídica da doutrina do estoicismo. Esse questionamento se tornou fundamental diante das diversas imagens acusatórias que o estoicismo recebeu ao longo dos séculos. Esboçamos uma pergunta fundamental: qual é o papel que o estoicismo devota ao direito, e como o estoicismo entendia essa palavra? Somente de posse de uma resposta, ainda que provisória e não exaustiva, poderíamos adentrar no texto de Gaio.

Apresentamos assim a crítica de Michel Villey ao pensamento estoico. Com base em três critérios principais, o autor acreditava não existir espaço para o direito no estoicismo: (i) a aparente fraqueza em seu conceito de “natureza”; (ii) o individualismo, pautado tão somente pela vida ética individual, que engessa a participação do homem na ordem política e jurídica; (iii) o determinismo advindo da sua noção de causalidade e Destino. Uma vez encerrado o diálogo com o filósofo do Direito, retomamos alguns tópicos já aludidos do estoicismo de modo a demonstrar algumas respostas que as fontes estoicas parecem oferecer diante de tantas questões. Argumentamos, quanto a este ponto, a possibilidade plena de extrairmos um papel efetivo para o direito porque, muito embora relegado a um dos “bens indiferentes”, é justamente nesse cenário de seleção e escolha dos bens que a vida prática dos homens comuns se encena. Direito, política e sociedade jamais foram pontos esquecidos pelos estoicos, apesar do caráter aparentemente divergente dessa interpretação.

Ao final do capítulo três, ainda, traçamos um quadro de posicionamentos específicos de romanistas, indicando como a questão “o estoicismo no direito romano” foi tratada em termos teóricos e metodológicos ainda no século XX.

Por fim, no quarto e último capítulo do trabalho, após todas as questões levantadas até então, pudemos dar vez à análise das *Institutiones* do jurisconsulto Gaio. Começamos por sintetizar o contexto histórico-jurídico do jurisconsulto (voltando ao século I e percorrendo o caminho até sua atuação no século II da era cristã), evidenciando-o numa trajetória mais longa do pensamento jurídico que remonta ao pensamento de Cévola e Cícero.

A maior parte do capítulo foi dedicada ao objetivo com que fundamos a introdução deste trabalho: a partir da questão apresentada – é possível detectar em sua pena traços do estoicismo romano? Essas inferências efetivamente alcançam o patamar jurídico? – e das hipóteses levantadas até então pelas fontes, deitamos atenções aos fragmentos das *Institutiones*. Nossa meta foi a de desvelar e avaliar em seu texto as incidências de um pensamento estoico, ou, pelo menos, determinadas soluções que apontassem para uma compatibilidade filosófica entre o pensamento jurídico e a doutrina do Pórtico. Quanto a alguns desses fragmentos nos servimos de comentários contemporâneos – de romanistas e estudiosos – favoráveis ou não a nossa interpretação, de modo a por em luz o problema por este trabalho levantado.

Não haveríamos de encontrar – como já o esperávamos – menções explícitas ao estoicismo em Gaio, fato que, como também salientado, não é a regra também nas outras fontes do direito romano. Porém, nitidamente percebemos que algumas de suas inferências são plenamente compatíveis com o modo estoico de pensar o mundo e, principalmente, de pensar o papel do direito na sociedade dos homens.

Desde o início, nossa pesquisa dedicou atenção a um conceito muito especial na obra de Gaio: a *naturalis ratio* (“razão natural”), que não encontra total páreo na noção mais famosa de *ius naturale* presente no *Digesto* (principalmente na pena de Ulpiano). Nas *Institutiones*, o conceito de razão natural é inclusive mais importante que aquele de *ius gentium* e, em grande medida, é seu fundamento e o sintetiza (G., Inst., I.1). A *naturalis ratio* é um direito espreado por toda a comunidade dos homens, fundamentado pela natureza, pela realidade sentida e percebida das coisas. É da natureza das coisas – não apenas do cosmos, mas também da natureza racional do homem e de seus atos em sociedade – que uma parte da normatividade social é extraída. Gaio não se refere a regras morais, de meras conjecturas éticas: existe juridicidade na natureza.

Da *naturalis ratio*, Gaio efetivamente extrai não apenas soluções jurídicas, mas o fundamento último de certos institutos jurídicos. O fundamento naturalístico para o direito convive com o fundamento “humano”: em Gaio *naturalis et civilis ratio* são fundamentos distintos, harmônicos ou complementares entre si, via de regra direcionados a diferentes matérias. Conforme percebemos, Gaio também foi incisivo em afirmar que o fundamento da *ratio naturalis* não é derogado pelo *ius civile*. Essa compreensão não é simples: não sendo um autor moderno nem estando preocupado com seus leitores dos séculos posteriores, Gaio não esboçou qualquer hierarquia ou pré-condições de validade entre o “direito natural” e o

“direito positivo”, como talvez o fizesse de modo mais claro um jusnaturalista moderno. Para o jurisconsulto romano, assim como ocorre com as diferentes formas de razão, também não há regra fixada entre o que é legítimo e iusto em direito. São como searas ou esferas separadas, ambas regulando juridicamente o mundo humano. Ora se inter cruzam; ora, na opinião de alguns jurisconsultos (mas não de Gaio) se chocam; o que é patente, todavia, é que convivem. O direito oriundo da *ratio naturalis* gaiana é, efetivamente, direito; e, ao que nos interessa, é direito também no sentido que os estoicos empregariam a palavra.

Gaio caracteriza ainda a *ratio naturalis*, ao molde estoico, como aquilo que é (*in rerum natura*) e que, diversamente das coisas humanas (como o *ius civile*), não é contingente e moldável. Esta é uma razão que ontologicamente deriva do conceito de natureza – plenamente sincrônico com a *phýsis* dos estoicos –, isto é, que ordena todas as coisas do cosmos, entre elas, o homem. A natureza é o que é; dentro dela, também o homem é o que é, faz o que faz, age como deve agir: as coisas são como são. Reguladas juridicamente, determinados conceitos jurídicos – posteriormente formalizados no pensamento sistemático romano – já possuem origem última nos atos próprios das relações humanas, parte intrínseca de nossa natureza humana.

Fundamentamos essas assertivas a partir da análise de alguns trechos paradigmáticos das *Institutiones*, nos quais destacamos: (i) G., Inst, II.65-79, a fundamentação de certas formas de aquisição com base na *naturalis ratio*; (ii) G., Inst, I.17-19, a definição de determinadas causas de manumissão como “justas”, derivadas também de uma noção de fundo natural, a convivência social e familiar; (iii) G., Inst, I.158, a constatação, feita por Gaio, de dois fundos distintos para as relações jurídicas de parentesco, identificando a agnação com o direito civil, e a cognação com o direito natural, bem como a demonstrar a harmonia entre essas duas esferas dentro da ordem jurídica; (iv) G., Inst, I.189-193, a determinação do instituto da tutela *mulierum* como um gênero natural (da *naturalis ratio*) de tutela; (v) G., Inst, III.194 e (vi) G., Inst, II.15-16, passagens em que Gaio deliberadamente afirma haver uma separação, ainda que não rígida, entre a ordem natural e a ordem civil, e de que modo esta última não pode se imiscuir em institutos ou relações objetivas da natureza, isto é, aquelas cuja juridicidade emana ontologicamente da natureza das coisas.

Chegamos dessa maneira à nossa conclusão final. A obra restante de Gaio, nossa fonte selecionada, é efetivamente bastante sutil no ponto, o que talvez explique sua relativa ausência da discussão entre os romanistas acerca do estoicismo (em comparação, por exemplo, com o emprego dos fragmentos do *Digesto*). A ausência de menções explícitas, bem

como de uma hierarquia pré-definida entre razão natural e civil e, mais do que isso, a ausência de uma concepção jusnaturalista moderna (mais facilmente identificável e paulatável à nossa compreensão), fazem com que as *Institutiones* pareçam silentes.

No que tange ao pensamento estoico do direito, contudo, encontramos tudo de que precisamos em Gaio: uma noção firme de natureza, que encaixa os ordenamentos sociais do homem em si e, por meio destes, faz nascer o direito; e uma concepção solidamente ontológica que, da natureza das coisas, explica, fundamenta e normatiza aspectos da vida jurídica humana. Este que é um dos manuais de direito romano mais importantes da Antiguidade – por sua sistematicidade e organicidade, por sua formulação epistêmica do pensamento jurídico, radicada filosoficamente numa visão plenamente compatível e simpática ao mais tradicional estoicismo romano – revela, mais uma vez, a preciosidade oculta e áurea de uma vasta experiência histórica. Séculos se passarão até que tenhamos oportunidade de extrair tudo o que o obscuro Gaio deixou para a posteridade. Que as buscas jamais cessem.

FONTES PRIMÁRIAS

(A) TEXTOS JURÍDICOS ROMANOS

(a) INSTITUTIONES DE GAIO

CORREIA, Alexandre; CORREIA, Alexandre Augusto de Castro; SCIASCIA, Gaetano. **Manual de Direito Romano**: Institutas de Gaio e de Justiniano vertidas para o português, em confronto com o texto latino, v. 2., 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1955.

GAIO. **Instituições**: direito privado romano. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

(b) CORPUS IURIS CIVILIS

CORRAL, Ildefonso L. García del. **Cuerpo del derecho civil romano**: a doble texto, traducido al castellano del latino. Barcelona: Lex Nova, 2004, 6. v.

JUSTINIANUS, Flavius Petrus Sabbatius. **Institutas do Imperador Justiniano**. Trad. José Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

_____. **Digesto de Justiniano “liber primus”**: introdução ao direito romano. Trad. Hécio Maciel França Madeira. Prólogo Pierangelo Catalano. 5. ed. rev. da tradução. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

_____. **Digesto de Justiniano**: livro segundo: jurisdição. Ed. bilíngue latim-português. Trad. José Isaac Pilati. Rev. Hécio Maciel França Madeira. Florianópolis: EdUFSC/FUNJAB, 2013.

(B) COMPILAÇÕES DE FRAGMENTOS ESTOICOS

INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. **The Stoics Reader**: selected writings and testimonia. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008.

LONG, Anthony Arthur; SEDLEY, David Neil. **The Hellenistic philosophers**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 18. ed., 2. v.

RADICE, Roberto. **Stoici antichi**: tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim. Presentazione di Giovanni Reale. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002.

RAMELLI, Ilaria. **Stoici romani minori**: Marco Manilio, L’astronomia – Musonio Rufo, Diatribe, Frammenti, Testimonianze – Anneo Cornuto, Compendio delle dottrine tramandate relative alla teologia greca – Cheremone di Alessandria, Testimonianze e frammenti – Aulo Persio e Trasea Peto, Coliambi e Satire – Anneo Lucano, La Guerra Civile – Decimo Giunio Giovenale, Satire – Mara Bar Serapion, Lettera al Figlio. Introduzione di Roberto Radice. Saggi introduttive, traduzione, note e apparati di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2008.

VIMERCATI (a cura di). **Posidonio**: testimonianze e frammenti. Presentazione di Roberto Radice. Introduzione, traduzione, comentário e apparati di Emmanuele Vimercati. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2004.

(C) TEXTOS CLÁSSICOS GREGOS E LATINOS CITADOS NO TEXTO

(a) ARISTÓTELES

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**: edición trilingüe. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2012.

(b) AULO GÉLIO

GÉLIO, Aulo. **Noites Áticas** / Noctes Atticae. Trad. de José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: UDUEL, 2010.

(c) CÍCERO

CÍCERO, Marcus Tullius. **On the Republic, On the Laws** / De Re Publica, De Legibus. With an english translation by Clinton Walker Keyes. Massachusetts: Harvard University, 1928. (LOEB Classical Library).

_____. **On Duties** / De Officiis. With an english translation by Clinton Walter Miller. Massachusetts: Harvard University, 1913. (LOEB Classical Library).

_____. **Tusculan Disputations** / Tusculanae Disputationes. With an english translation by J. E. King. Massachusetts: Harvard University, 1927. (LOEB Classical Library).

_____. **On Ends** / De Finibus bonorum et maiorum. With an english translation by Clinton Walker Keyes. Massachusetts: Harvard University, 1914. (LOEB Classical Library).

_____. **On old age – on friendship – on divination** / De Senectute / De Amicitia / De Divinatione. With an english translation by W. A. Falconer. Massachusetts: Harvard University, 1923. (LOEB Classical Library).

_____. **Rhetorica ad Herennium**. With an english translation by Harry Caplan. Massachusetts: Harvard University, 1954. (LOEB Classical Library).

_____. **On the nature of Gods - Academics** / De Natura Deorum / Academica. With an english translation by H. Rackham, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1933. (LOEB Classical Library).

_____. **On the nature of Gods** / De Natura Deorum. With an english translation by Arthur Stanley Pease, v. 2. Massachusetts: Harvard University, 1958. (LOEB Classical Library).

_____. **On the orator books 1-2** / De Oratore. With an english translation by H. Rackham. Massachusetts: Harvard University, 1942. (LOEB Classical Library).

_____. **On the orator book 3 – On Fate – Divisions of Oratory - Stoic Paradoxes** / De Oratore / Paradoxa Stoicorum / De Fato. With an english translation by H. Rackham. Massachusetts: Harvard University, 1942. (LOEB Classical Library).

_____. **Brutus. Orator** / Brutus / Orator. With an english translation by G. L. Hendrickson and H. M. Bell. Massachusetts: Harvard University, 1939. (LOEB Classical Library).

_____. **Dos Deveres** / De Officiis. Tradução, introdução e notas Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Tratado das leis** / De Legibus. Tradução, introdução e notas Marino Kury. Caxias do Sul: EDUCS, 2004.

_____. **Tratado da República** / De Re Publica. Tradução, introdução e notas Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.

_____. **Textos Filosóficos** / Paradoxa Stoicorum / Hortensius / Academica / De finibus bonorum et malorum. Tradução do latim, introdução e notas J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

(d) DIÓGENES LAÉRCIO

DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: EdUnB, 1988.

(e) EPICTETO

EPICTETUS. **Discourses**: books 1-2 / Diatribes. With an english translation by W. A. Oldfather, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1925. (LOEB Classical Library).

_____. **Discourses**: books 3-4 – **Fragments – The Encheiridion** / Diatribes / Encheiridion. With an english translation by W. A. Oldfather, v.2. Massachusetts: Harvard University, 1928. (LOEB Classical Library).

(f) MARCO AURÉLIO

AURELIUS, Marcus. **Marcus Aurelius** / Meditations. With an english translation by C. R. Haines. Massachusetts: Harvard University, 1916. (LOEB Classical Library).

(g) MUSÔNIO RUFO

KING, Cynthia. **Musonius Rufus**: Lectures & Sayings / Diatribes. Translated with an introduction by Cynthia King. Edited with a Preface by William B. Irvine. San Bernardino, CA: 2011.

(h) PLATÃO

PLATÃO. **O Sofista**. Trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos. Prefácio, introdução e apêndice José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

(i) PLUTARCO

PLUTARCH. **Moralia**: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom?. With an english translation by Harold Cherniss, v. 4. Massachusetts: Harvard University, 1976. (LOEB Classical Library).

_____. **Moralia**: On Love of Wealth. On Compliancy. On Envy and Hate. On Praising Oneself Inoffensively. On the Delays of the Divine Vengeance. On Fate. On the Sign of Socrates. On Exile. Consolation to His Wife. With an english translation by Phillip H. De Lacy, v. 7. Massachusetts: Harvard University, 1959. (LOEB Classical Library).

_____. **Moralia Part 2: Stoic Essays / De communibus notitiis adversus Stoicos.** With an english translation by Harold Cherniss, v. 13. Massachusetts: Harvard University, 1976. (LOEB Classical Library).

_____. **Lives: Alcibiades and Coriolanus. Lysand and.** With an english translation by Bernadotte Perrin, v. 4. Massachusetts: Harvard University, 1916. (LOEB Classical Library).

_____. **Plutarch's Morals.** Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by. William W. Goodwin, v. 4. Cambridge: John Wilson and Son, 1874.

(j) SENECA

SENECA, Lucius Annaeus. **Moral Essays: De Providentia. De Constantia. De Ira. De Clementia.** With an english translation by John M. Basore, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1928. (LOEB Classical Library).

_____. **Moral Essays, Volume II: De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam.** With an english translation by John M. Basore, v. 2. Massachusetts: Harvard University, 1932. (LOEB Classical Library).

_____. **Moral Essays, Volume III: De Beneficiis.** With an english translation by John M. Basore, v. 3. Massachusetts: Harvard University, 1935. (LOEB Classical Library).

_____. **Epistles: 1-65 / Epistulae.** With an english translation by Richard M. Gummere, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1917. (LOEB Classical Library).

_____. **Epistles: 66-93 / Epistulae.** With an english translation by Richard M. Gummere, v. 2. Massachusetts: Harvard University, 1920. (LOEB Classical Library).

_____. **Epistles: 93-124 / Epistulae.** With an english translation by Richard M. Gummere, v. 3. Massachusetts: Harvard University, 1925. (LOEB Classical Library).

_____. **Natural Questiones: books 1-3 / Naturales Quaestiones.** With an english translation by Thomas H. Corcoran, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1971. (LOEB Classical Library).

_____. **Natural Questiones: books 4-7 / Naturales Quaestiones.** With an english translation by Thomas H. Corcoran, v. 2. Massachusetts: Harvard University, 1972. (LOEB Classical Library).

SENECA, Lucius Annaeus; PETRONIUS. **Satyricon – Apocolocyntosis.** With an english translation by Michael Heseltine and W. H. D. Rouse. Massachusetts: Harvard University, 1913. (LOEB Classical Library).

(l) SUETONIUS

SUETONIUS, Gaius. **Lives of the Caesars: Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula.** With an english translation by J. C. Rolfe, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1914. (LOEB Classical Library).

_____. **Lives of the Ceasars:** Claudius. Nero. Galba, Otho, and Vitellius. Vespasian. Titus, Domitian. **Lives of Illustrious Men: Grammarians and Rhetoricians. Poets** (Terence. Virgil. Horace. Tibullus. Persius. Lucan). **Lives of Pliny the Elder and Passienus Crispus.** With an english translation by J. C. Rolfe, v.2. Massachusetts: Harvard University, 1914. (LOEB Classical Library).

(m) TÁCITO

TACITUS, Publius Cornelius. **Histories – books 1-3.** With an english translation by Clifford H. Moore. Massachusetts: Harvard University, 1925. (LOEB Classical Library).

_____. **Histories – books 4-5, Annals – books 4-6, 11-12.** With an english translation by John Jackson and Clifford H. Moore. Massachusetts: Harvard University, 1931. (LOEB Classical Library).

_____. **Annals – books 4-6, 11-12 / Annalles.** With an english translation by John Jackson. Massachusetts: Harvard University, 1937. (LOEB Classical Library).

_____. **Annals – books 13-16.** With an english translation by John Jackson. Massachusetts: Harvard University, 1937. (LOEB Classical Library).

(D) BIBLIOTECAS DIGITAIS DE FONTES (ORIGINAIS E TRADUÇÕES)

COLLEGIUM EDITORUM. **De Imperatoribus Romanis:** an online encyclopedia of roman rulers, their families and sources. Disponível em: < <http://www.luc.edu/roman-emperors/startup.htm> >. Acesso em 15 de fev. 2014.

CRANE, Gregory R. (editor). **The Perseus Digital Library Project** – Tufts University. Disponível em: < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper> >. Acesso em: 15 de fev. 2014.

DALTON SCHOOL. **Rome Project:** for 6h grade social studies. Disponível em: < <http://blogs.dalton.org/rome> >. Acesso em 15 de fev. 2014.

HARSCH, Ulrich (editor). **Bibliotheca Augustana:** litteraturae et artis collectio. Disponível em: < <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augusta.html> >. Acesso em 15 de fe. 2014.

LASSARD, Y.; KOPTEV, A. **The Roman Law Library.** Disponível em: < <http://droitromain.upmf-grenoble.fr> >. Acesso em: 15 de fev. 2014.

THAYER, Bill. **Lacus Curtius.** Disponível em: < <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/home.html> >. Acesso em: 15 de fev. 2014.

THE LATIN LIBRARY. Disponível em: < <http://thelatinlibrary.com> >. Acesso em: 15 de fev. 2014.

ZALTA, Edward N. (editor). **Stanford Encyclopedia of Philosophy.** Disponível em: < <http://plato.stanford.edu> >. Acesso em: 19 de fev. 2014.

BIBLIOGRAFIA

ALFÖLDY, Géza. **A história social de Roma**. Trad. Maria do Carmo Cary. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**: edición trilingüe. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2012.

ARNAUD, André-Jean. Michel Villey: une tolérance insinuante. Portrait d'un maître. In: **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**. São Paulo, v. 106/107, pp. 867-879, jan./dez. 2011/2012.

ARNOLD, Edward Vernon. **Roman Stoicism**. Bibliolife, 2009.

AURELIUS, Marcus. **Marcus Aurelius / Meditations**. With an english translation by C. R. Haines. Massachusetts: Harvard University, 1916. (LOEB Classical Library).

BARNES, J.; GOURINAT, Jean-Baptiste (orgs.). **Ler os estoicos**. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BASTOS, Cleverson Leite; OLIVEIRA, Paulo Eduardo. **A lógica dos estoicos**. Curitiba: Champagnat/PUCPR, 2010.

BERGER, Adolf. **Encyclopedic dictionary of roman law**. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2004 (Transactions of the american philosophical society; new ser., v. 43, pt. 2).

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O Ofício do Historiador**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Trad. de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Transliteração e trad. do grego de Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BRENNAN, Tad. **A vida estoica: emoções, obrigações e destino**. Trad. Marcelo Consentino. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BRETONE, Mario. **In difesa della storia**. Bari: Gius Laterza e Figli, 2000.

BRUNT, Peter Astbury. **Studies in Stoicism**: edited by Miriam Griffin, Alison Samuels and Michael Crawford. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BOBZIEN, Susanne. **Determinism and freedom in stoic philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BONFANTE, Pedro. **Instituciones de derecho romano**. Trad. Luis Bacci y Andres Larrosa, 8. ed. Madrid: Editorial Reus, 2002.

BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.

BRUNT, Peter Astbury. **Studies in Stoicism**. Ed. Miriam Griffin, Alison Samuels and Michael Crawford. Oxford: Oxford University, 2013.

CABANES, Pierre. **Introdução à História da Antiguidade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: As Escolas Helenísticas**, v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CICERO, Marcus Tullius. **On the Republic, On the Laws** / De Re Publica, De Legibus. With an english translation by Clinton Walker Keyes. Massachusetts: Harvard University, 1928. (LOEB Classical Library).

_____. **On Duties** / De Officiis. With an english translation by Clinton Walter Miller. Massachusetts: Harvard University, 1913. (LOEB Classical Library).

_____. **Tusculan Disputations** / Tusculanae Disputationes. With an english translation by J. E. King. Massachusetts: Harvard University, 1927. (LOEB Classical Library).

_____. **On Ends** / De Finibus bonorum et maiorum. With an english translation by Clinton Walker Keyes. Massachusetts: Harvard University, 1914. (LOEB Classical Library).

_____. **On old age – on friendship – on divination** / De Senectute / De Amicitia / De Divinatione. With an english translation by W. A. Falconer. Massachusetts: Harvard University, 1923. (LOEB Classical Library).

_____. **Rhetorica ad Herennium**. With an english translation by Harry Caplan. Massachusetts: Harvard University, 1954. (LOEB Classical Library).

_____. **On the nature of Gods - Academics** / De Natura Deorum / Academica. With an english translation by H. Rackham, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1933. (LOEB Classical Library).

_____. **On the nature of Gods** / De Natura Deorum. With an english translation by Arthur Stanley Pease, v. 2. Massachusetts: Harvard University, 1958. (LOEB Classical Library).

_____. **On the orator books 1-2** / De Oratore. With an english translation by H. Rackham. Massachusetts: Harvard University, 1942. (LOEB Classical Library).

_____. **On the orator book 3 – On Fate – Divisions of Oratory - Stoic Paradoxes** / De Oratore / Paradoxa Stoicorum / De Fato. With an english translation by H. Rackham. Massachusetts: Harvard University, 1942. (LOEB Classical Library).

_____. **Brutus. Orator** / Brutus / Orator. With an english translation by G. L. Hendrickson and H. M. Bell. Massachusetts: Harvard University, 1939. (LOEB Classical Library).

_____. **Dos Deveres** / De Officiis. Tradução, introdução e notas Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **Tratado das leis** / De Legibus. Tradução, introdução e notas Marino Kury. Caxias do Sul: EDUCS, 2004.

_____. **Tratado da República** / De Re Publica. Tradução, introdução e notas Francisco de Oliveira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.

_____. **Textos Filosóficos** / Paradoxa Stoicorum / Hortensius / Academica / De finibus bonorum et malorum. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

COLISH, Marcia L. **The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages**. Yale: Brill, 1990, v. 1.

CORRAL, Ildefonso L. García del. **Cuerpo del derecho civil romano**: a doble texto, traducido al castellano del latino. Barcelona: Lex Nova, 2004, 6. v.

CORRÊA, Alexandre Augusto de Castro. **O estoicismo no direito romano**. 1950. 123p. Dissertação (Livre Docência). Congregação da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 1950.

CORREIA, Alexandre; CORREIA, Alexandre Augusto de Castro; SCIASCIA, Gaetano. **Manual de Direito Romano**: Institutas de Gaio e de Justiniano vertidas para o português, em confronto com o texto latino, v. 2., 2. ed. São Paulo: Saraiva, 1955.

COSTA, Andityas Soares de Moura. **O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça**: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

COSTA, Pietro. **Soberania, representação, democracia**: ensaios de história do pensamento jurídico. Trad. de Alexander Rodrigues de Castro, Angela Couto Machado Fonseca, Erica Hartmna, Ricardo Marcelo Fonseca, Ricardo Sontag, Sergio Said Staut Jr. e Walter Guandalini Jr. Curitiba: Juruá, 2010.

COULANGES, Numa-Denis Fustel de. **A Cidade Antiga**. Trad. J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: RT, 2003.

DIÔGENES LAÊRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: EdUnB, 1988.

DUHOT, Jean-Joël. **Epicteto e a sabedoria estoica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

EPICTETUS. **Discourses**: books 1-2 / Diatribes. With an english translation by W. A. Oldfather, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1925. (LOEB Classical Library).

_____. **Discourses**: books 3-4 – **Fragments – The Encheiridion** / Diatribes / Encheiridion. With an english translation by W. A. Oldfather, v.2. Massachusetts: Harvard University, 1928. (LOEB Classical Library).

FASSÒ, Guido. **Storia della filosofia del diritto**: Antichità e medioevo. Roma-Bari: Laterza & Figli, 2001.

FORTENBAUGH, William W (editor). **On stoic and peripatetic ethics**: the work of Arius Didymus, v.1. New Brunswick: Transaction, 2004. (Rutgers University studies in classical humanities).

GAIO. **Instituições**: direito privado romano. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

GARRIDO, Manoel Jesús García. **Diccionario de jurisprudência romana**. Madrid: Dykinson, 2000.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estóico**: o duplo registro do discurso da Stoa. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GÉLIO, Aulo. **Noites Áticas**. Trad. de José Rodrigues Seabra Filho. Londrina: UDUEL, 2010.

GIARDINA, Andrea (org.). **O homem romano**. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1992.

GIARDINA, Andrea; SCHIAVONE, Aldo (a cura di). **Storia di Roma**. Torino: Einaudi, 1999.

GOLDSWORTHY, Adrian. **A queda de Cartago**: as guerras púnicas 265-146 a.C.. Trad. Miguel Mata. Lisboa: Edições 70, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, 3. v.

HESPANHA, Antònio Manuel. **Cultura jurídica europeia**: síntese de um milénio. Lisboa: Almedina, 2012.

ILDEFONSE, Frédérique. **Os Estóicos I**: Zenão, Cleantes, Crisipo. Trad. Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

INWOOD, Brad (org.). **Os estóicos**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

INWOOD, Brad; GERSON, Lloyd P. **The Stoics Reader**: selected writings and testimonia. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008.

JOÃO HENRIQUE. **Direito Romano**. Porto Alegre: Edições Globo, 1938.

JUSTINIANUS, Flavius Petrus Sabbatius. **Institutas do Imperador Justiniano**. Trad. José Cretella Jr. e Agnes Cretella. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

_____. **Digesto de Justiniano “liber primus”**: introdução ao direito romano. Trad. Hécio Maciel França Madeira. Prólogo Pierangelo Catalano. Ed. bilíngue latim-português, 5. ed. rev. da tradução. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

_____. **Digesto de Justiniano**: livro segundo: jurisdição. Ed. bilíngue latim-português. Trad. José Isaac Pilati. Rev. Hécio Maciel França Madeira. Florianópolis: EdUFSC/FUNJAB, 2013.

KASER, Max. **Direito privado romano**. Trad. Samuel Rodrigues e Ferdinand Hämmerle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

KERFERD, George Briscoe. **O Movimento sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

KING, Cynthia. **Musonius Rufus: Lectures & Sayings / Diatribes**. Translated with an introduction by Cynthia King. Edited with a Preface by William B. Irvine. San Bernardino, CA: 2011.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

LONG, Anthony Arthur; SEDLEY, David Neil. **The Hellenistic philosophers**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 18. ed., 2. v.

MANTOVANI, Dario; SCHIAVONE, Aldo (a cura di). **Testi e problemi del giunaturalismo romano**. Pavia: IUSS PRESS, 2007.

MAYR, Robert von. **Historia del derecho romano**. Trad. Wenceslao Roces, 2. ed. Madrid: Editorial Labor, 1941, 2. v.

MAYNZ, Charles. **Cours de droit romain**. 5. ed. Bruxelles: Bruylant, 1891, 3. v.

MACKELDEY, Ferdinand. **Elemento de direito romano**: contendo a theoria das institutas precedida de uma introdução ao estudo do direito romano. Trad. Antonio Bento Faria. Rio de Janeiro: J. Ribeiro dos Santos, 1906.

MARROU, Henri-Irénée. **Sobre o Conhecimento Histórico**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MIAILLE, Michel. **Introdução Crítica ao Direito**. 3. ed. Trad. Ana Prata. Lisboa: Estampa, 2005.

MOMMSEN, Theodor. **Historia de Roma**. Trad. A. García Moreno, Madrid: Turner Publicaciones, 2003, 4. v.

MORFORD, Mark. **The Roman philosophers: from the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius**. New York: Routledge, 2007.

NAVIA, Luis E. **Diógenes, o Cínico**. Trad. João Miguel Moreira Auto. Trad. do texto grego Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus, 2009.

ORESTANO, Riccardo. **Introducción al estudio del derecho romano**. Trad. Manuela Abellán Velasco. Madrid: Boletín Oficial del Estado Madrid, 1997.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica**: Cultura Romana. v. 2., 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

PETIT, Eugène Henri Joseph. **Tratado Elementar de Direito Romano**. Trad. Jorge Luís Custódio Porto. Campinas: Russel Editores, 2003.

PILATI, José Isaac. **Propriedade e Função Social na Pós-Modernidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Juris, 2012.

_____. Panorama das fontes de Direito Romano Clássico e seu resgate na pós-modernidade jurídica: as Institutas de Gaio em particular. In: **Unisul de fato e de direito**. UNISUL. v. 1, n. 1, jul./dez. 2010. Palhoça: Unisul, 2013.

PLATÃO. **O Sofista**. Trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos. Prefácio, introdução e apêndice José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLUTARCH. **Moralia**: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom?. With an english translation by Harold Cherniss, v. 4. Massachusetts: Harvard University, 1976. (LOEB Classical Library).

_____. **Moralia**: On Love of Wealth. On Compliancy. On Envy and Hate. On Praising Oneself Inoffensively. On the Delays of the Divine Vengeance. On Fate. On the Sign of Socrates. On Exile. Consolation to His Wife. With an english translation by Phillip H. De Lacy, v. 7. Massachusetts: Harvard University, 1959. (LOEB Classical Library).

_____. **Moralia Part 2**: Stoic Essays. With an english translation by Harold Cherniss, v. 13. Massachusetts: Harvard University, 1976. (LOEB Classical Library).

_____. **Lives: Alcibiades and Coriolanus. Lysand and**. With an english translation by Bernadotte Perrin, v. 4. Massachusetts: Harvard University, 1916. (LOEB Classical Library).

_____. **Plutarch's Morals**. Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by. William W. Goodwin. Cambridge: John Wilson and Son, 1874. 4. v.

RADICE, Roberto. **Stoici antichi**: tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim. Presentazione di Giovanni Reale. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2002.

RAMELLI, Ilaria. **Stoici romani minori**: Marco Manilio, L'astronomia – Musonio Rufo, Diatribe, Frammenti, Testemonianze – Anneo Cornuto, Conpendio delle dottrine tramandate relative ala teologia greca – Cheremone di Alessandria, Testemonianze e frammenti – Aulo Persio e Trasea Peto, Coliambi e Satire – Anneo Lucano, La Guerra Civile – Decimo Giunio Giovenale, Satire – Mara Bar Serapon, Lettera al Figlio. Introduzione di Roberto Radice. Saggi introduttive, traduzione, note e apparati di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiano Il Pensiero Occidentale, 2008.

REALE, Giovanni. **Metafísica**: ensaio introdutório. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **História da Filosofia Grega e Romana**: Renascimento do platonismo e do pitagorismo. v. 7. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2008. (História da Filosofia Antiga).

_____. **História da Filosofia Grega e Romana**: Filosofias helenísticas e epicurismo. v. 5. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2009a. (História da Filosofia Antiga).

_____. **História da Filosofia Grega e Romana**: Estoicismo, ceticismo e ecletismo. v. 6. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2009b. (História da Filosofia Antiga).

RICCOBONO, Salvador. **Roma, Madre de las leyes**. Buenos Aires: Ediciones Depalma, 1975.

RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. **História da Filosofia I**. Florianópolis: EdUFSC/EaD, 2008.

SCHIAVONE, Aldo (a cura di). **Diritto privato romano**: un profilo storico. Torino: Giulio Einaudi editore, 2003.

_____. **Ius**: la invención del derecho em Occidente. Trad. Germán Prósperi. Córdoba: Adriana Hidalgo Editora, 2009a.

_____. **Uma História Rompida**: Roma Antiga e Ocidente Moderno. Trad. Fábio Duarte Joly. São Paulo: Edusp, 2009b.

SCHULZ, Fritz. **Derecho romano clasico**. Trad. José Santa Cruz Teigeiro. Barcelona: BOSCH Casa Editorial, 1960.

SENECA, Lucius Annaeus. **Moral Essays**: De Providentia. De Constantia. De Ira. De Clementia. With an english translation by John M. Basore, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1928. (LOEB Classical Library).

_____. **Moral Essays, Volume II**: De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam. With an english translation by John M. Basore, v. 2. Massachusetts: Harvard University, 1932. (LOEB Classical Library).

_____. **Moral Essays, Volume III**: De Beneficiis. With an english translation by John M. Basore, v. 3. Massachusetts: Harvard University, 1935. (LOEB Classical Library).

_____. **Epistles**: 1-65. With an english translation by Richard M. Gummere, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1917. (LOEB Classical Library).

_____. **Epistles**: 66-93. With an english translation by Richard M. Gummere, v. 2. Massachusetts: Harvard University, 1920. (LOEB Classical Library).

_____. **Epistles**: 93-124. With an english translation by Richard M. Gummere, v. 3. Massachusetts: Harvard University, 1925. (LOEB Classical Library).

_____. **Natural Questiones**: books 1-3. With an english translation by Thomas H. Corcoran, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1971. (LOEB Classical Library).

_____. **Natural Questiones**: books 4-7 / *Naturales Quaestiones*. With an english translation by Thomas H. Corcoran, v. 2. Massachusetts: Harvard University, 1972. (LOEB Classical Library).

SENECA, Lucius Annaeus; PETRONIUS. **Satyricon – Apocolocyntosis**. With an english translation by Michael Heseltine and W. H. D. Rouse. Massachusetts: Harvard University, 1913. (LOEB Classical Library).

STEIN, Peter G. **El derecho romano en la historia de Europa**: historia de una cultura jurídica. Trad. César Horneros e Armando Romanos. Madrid: Siglo veintiuno de España Editores, 2001.

SUETONIUS, Gaius. **Lives of the Ceasars**: Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula. With an english translation by J. C. Rolfe, v. 1. Massachusetts: Harvard University, 1914. (LOEB Classical Library).

_____. **Lives of the Ceasars**: Claudius. Nero. Galba, Otho, and Vitellius. Vespasian. Titus, Domitian. *Lives of Illustrious Men: Grammarians and Rhetoricians. Poets (Terence. Virgil. Horace. Tibullus. Persius. Lucan). Lives of Pliny the Elder and Passienus Crispus*. With an english translation by J. C. Rolfe, v.2. Massachusetts: Harvard University, 1914. (LOEB Classical Library).

TACITUS, Publius Cornelius. **Histories – books 1-3**. With an english translation by Clifford H. Moore. Massachusetts: Harvard University, 1925. (LOEB Classical Library).

_____. **Histories – books 4-5, Annals – books 4-6, 11-12**. With an english translation by John Jackson and Clifford H. Moore. Massachusetts: Harvard University, 1931. (LOEB Classical Library).

_____. **Annals – books 4-6, 11-12**. With an english translation by John Jackson. Massachusetts: Harvard University, 1937. (LOEB Classical Library).

_____. **Annals – books 13-16**. With an english translation by John Jackson. Massachusetts: Harvard University, 1937. (LOEB Classical Library).

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VEYNE, Paul. **O inventário das diferenças**. Trad. José Vasco Marques. Lisboa: Gradiva, 1989.

_____. **Como se escreve a história**. Trad. Antònio José da Silva Moreira. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **O Império Greco-Romano.** Trad. Marisa Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

VILLEY, Michel. **Direito Romano.** Trad. Fernando Couto. Porto: Res Jurídica, 1991.

_____. **A formação do pensamento jurídico moderno.** Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

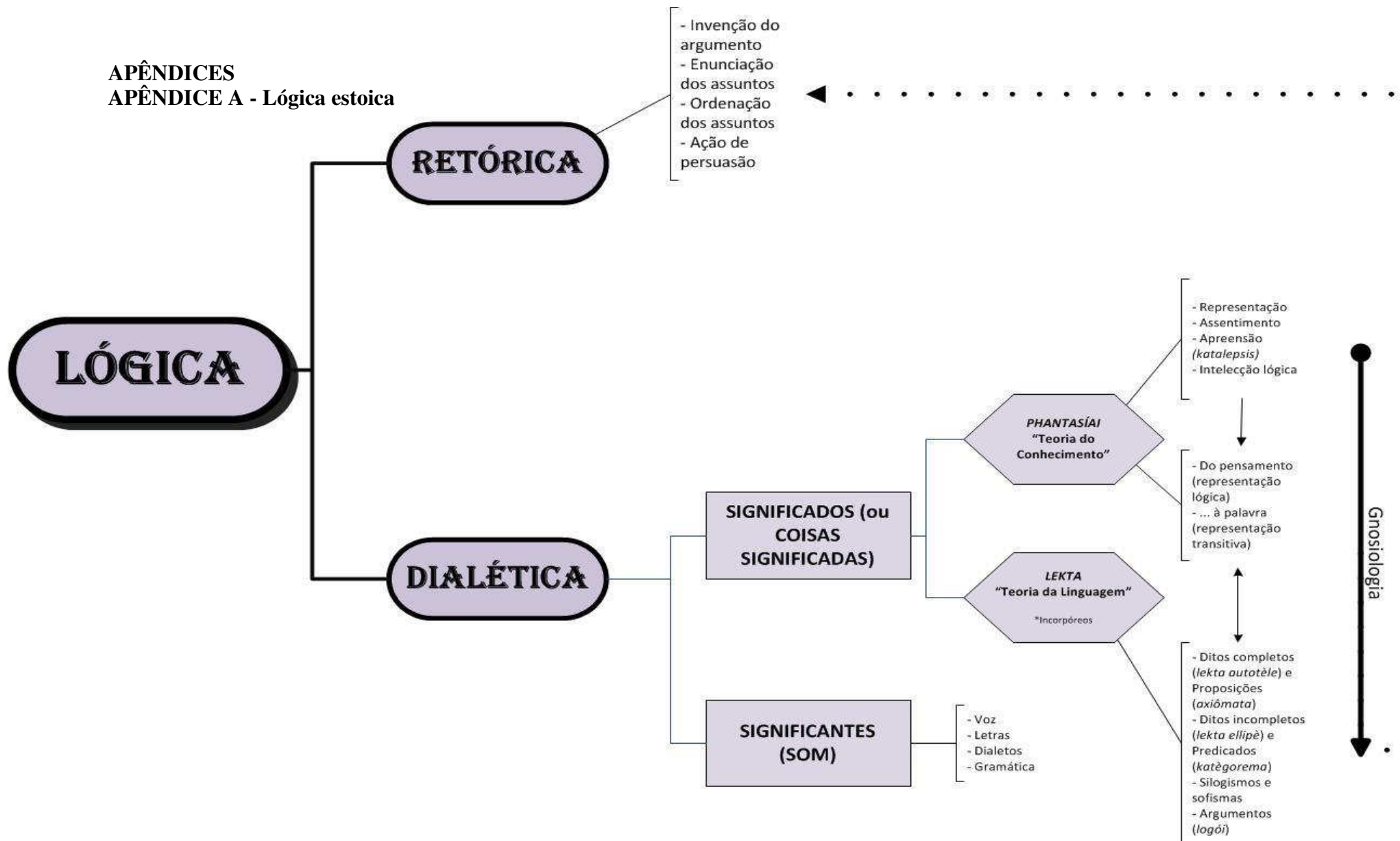
_____. **O direito e os direitos humanos.** Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VIMERCATI (a cura di). **Posidonio:** testimonianze e frammenti. Presentazione di Roberto Radice. Introduzione, traduzione, comentário e apparati di Emmanuele Vimercati. Milano: Bompiano Il Pensiero Occidentale, 2004.

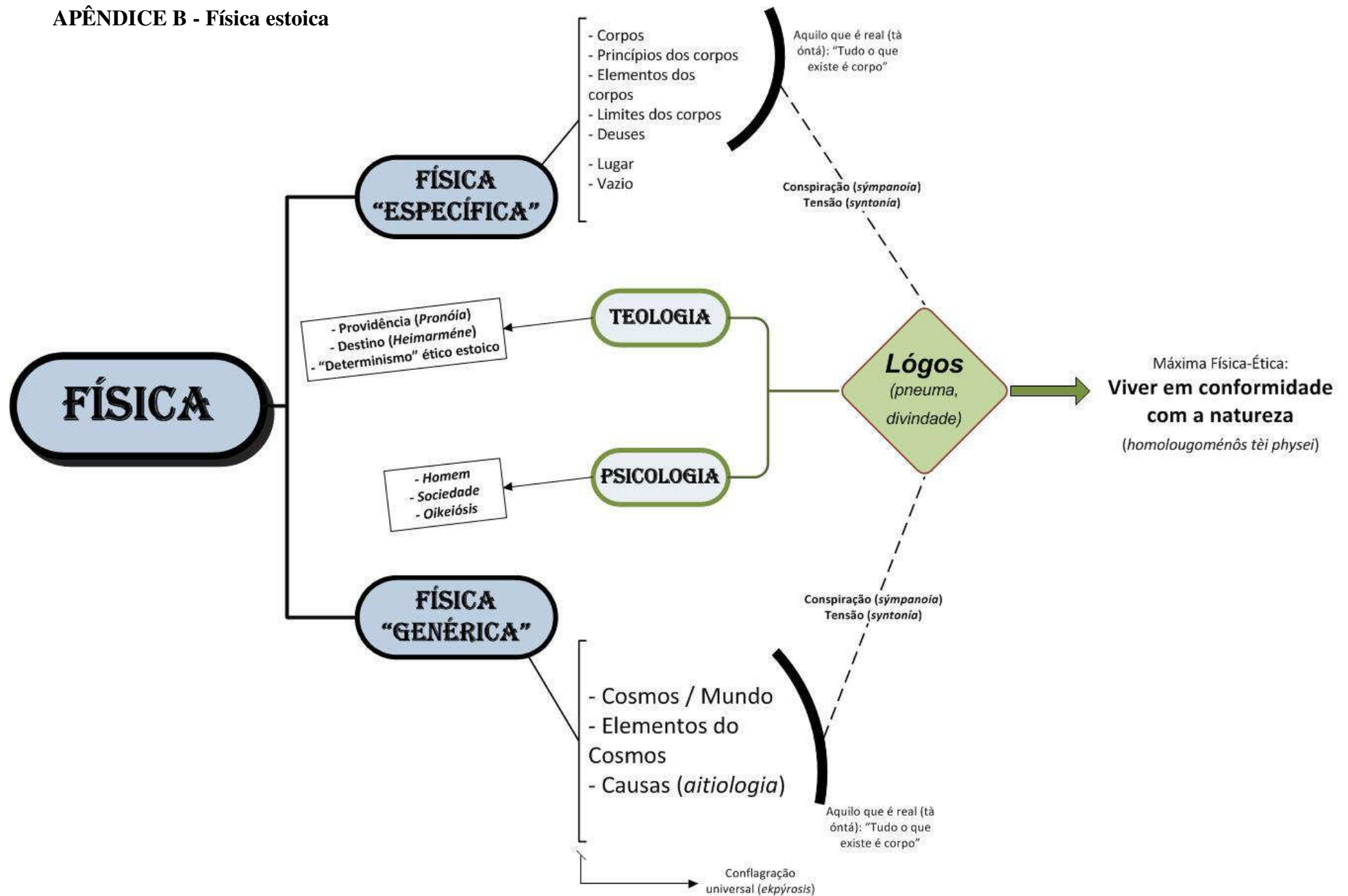
WIEACKER, Franz. **Fundamentos de la formación del sistema en la jurisprudência romana.** Trad. José Luis Linares. Granada: Editorial Comares, 1998.

_____. **História do Direito Privado Moderno.** Trad. Antònio Manuel Hespanha. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

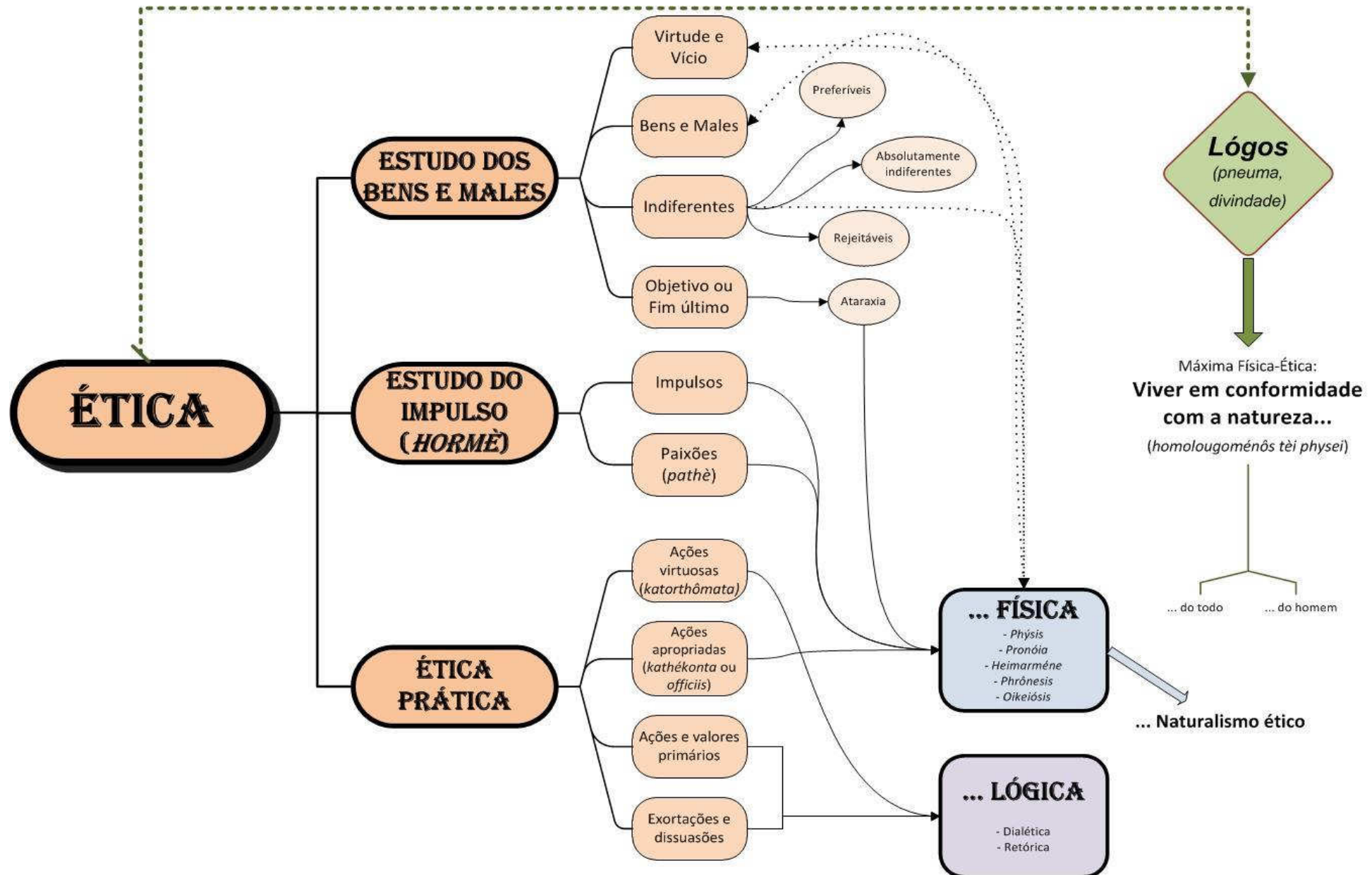
APÊNDICES
APÊNDICE A - Lógica estoica



APÊNDICE B - Física estoica



APÊNDICE C - Ética estoica



APÊNDICE D – Tipologia das representações da Lógica estoica

TIPOLOGIA DAS REPRESENTAÇÕES.

Fontes: Diógenes Laércio, VII.51; Sexto Empírico, Adv. Math., VII, 241-243 (= SVF II.64-65). Cf. também ILDEFONSE, Frédérique, pp. 85-87.

Representações sensíveis: percebidas pelos órgãos dos sentidos, como coisas reais ou aparências; **Representações não-sensíveis:** percebidas pelo pensamento, como do raciocínio ou dos incorpóreos;

Representações lógicas: aquelas dos animais dotados de lógos, de razão discursiva, típica dos homens; **Representações não-lógicas:** aquelas dos animais desprovidos de razão discursiva

Representações técnicas: qualitativamente mais elaboradas dentro da apreciação perceptiva **Representações não-técnicas:** qualitativamente menos elaboradas dentro da apreciação perceptiva

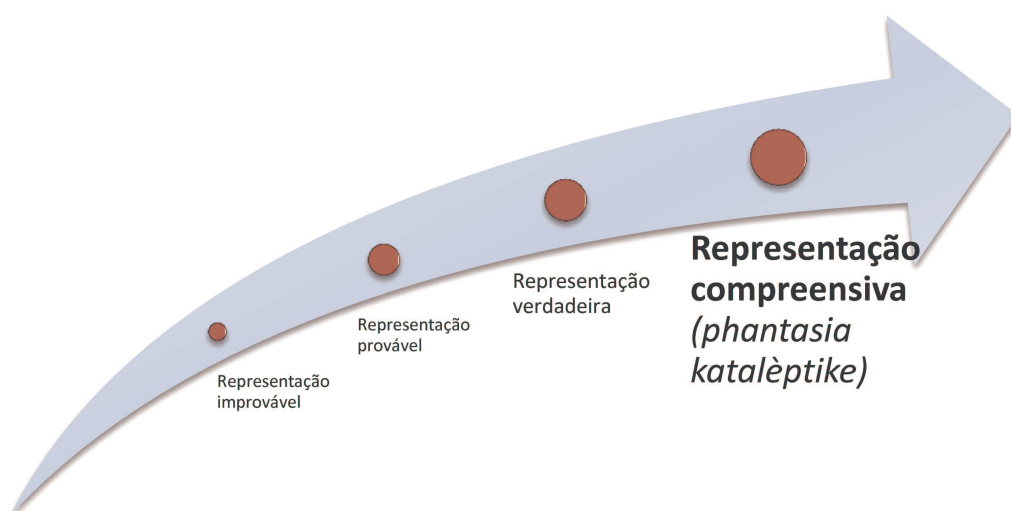
Representação improvável: representação da qual retiramos nosso assentimento (v.g.: se está escuro, é dia)

Representação ao mesmo tempo provável e improvável: indecidíveis, entre probabilidade e improbabilidade (como as dos enunciados aporéticos)

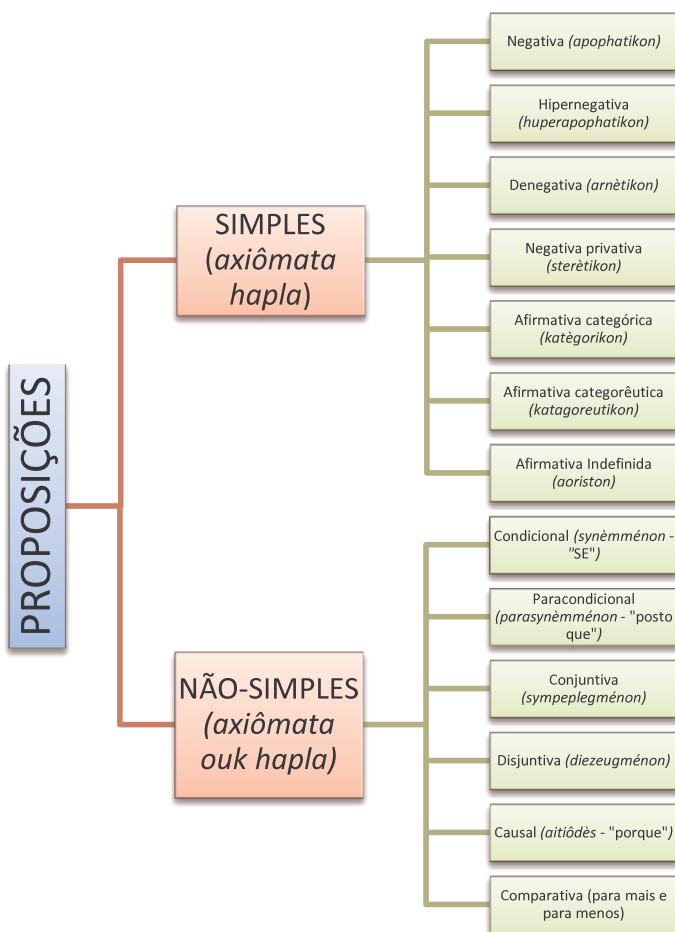
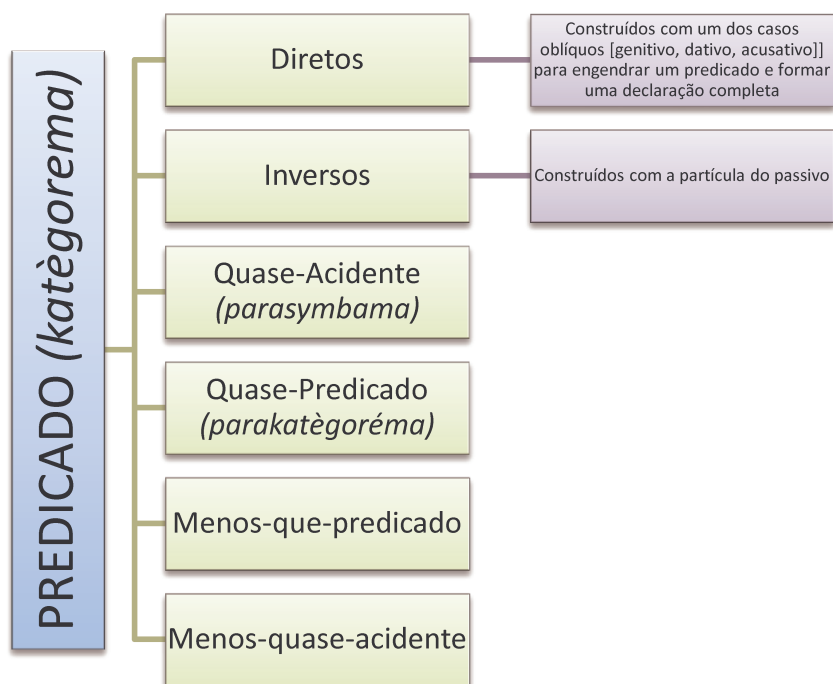
Representação nem provável nem improvável: representações impassíveis de julgamento (v.g.: as estrelas são em número par, as estrelas são em número ímpar)

Representações prováveis: aquelas que produzem “um leve movimento dentro da alma”. Subdivide-se em:

1. **Representação verdadeira.** Representação “a partir da qual é possível realizar uma predicação verdadeira, como no momento, que é dia”.
 - 1.1. **Representação compreensiva.** É a “representação que deriva de um existente e que foi impressa, segundo este mesmo existente do qual ela traz o selo, de tal modo que não poderia derivar de um não-existente” [Sexto Empírico, Adv. Math., 248-249]. Capaz de apreender ativamente os objetos. Critério de ciência.
 - 1.2. **Representação não compreensiva.** É a representação experimentada por uma pessoa enferma, cujo defeito no aparelho perceptivo impede uma representação verdadeira de ser compreensiva.
2. **Representação falsa.** Representação a partir da qual é possível realizar uma predicação falsa.
3. **Representação verdadeira e falsa.** Representação verdadeira quanto à realidade de seu objeto e falsa quanto à sua qualidade.
4. **Representação nem verdadeira nem falsa.** Representação genérica, como, v.g., “os gêneros cujas aplicações particulares possuem características determinadas não possuem essas características”.



APÊNDICE E – Classificação dos Predicados e Proposições da Lógica estoica



Fontes: DIÓGENES LAÉRCIO, VIII. 63-65 (= SVF II.183), VII.69 (= SVF II.204), VII.71 (= SVF II.207), VII.75 (= SVF II.201); CÍCERO, *Academica Priora* II.95 (= SVF II.196); AMMONIUS HERMIAE, in *Aristotelis de interpretatione commentarius*. p. 44, 19 (= SVF II.184).

APÊNDICE F – Os silogismos indemonstráveis da Lógica estoica

| OS CINCO SILOGISMOS INDEMONSTRÁVEIS (ANAPÓDEIKTOI) DE CRISIPO <small>Fontes: Diógenes Laércio VII.78-81; Sexto Empírico, Adv. Math, III.223 (= SVF II.242)</small> | |
|--|---|
| Argumento composto de (i) um condicional e seu antecedente como premissas, tendo (ii) o consequente do condicional como conclusão. | Se é dia, está claro. É dia. Portanto, está claro. |
| Argumento composto de (i) um condicional e o contraditório de seu consequente como premissas, tendo (ii) o contraditório de seu antecedente como conclusão | Se é dia, está claro. Não: está claro. Portanto não: é dia. |
| Um argumento composto de (i) uma conjunção negada e um de seus membros como premissas, tendo (ii) o contraditório do outro membro como conclusão | Não: tanto Platão está morto quanto Platão está vivo. Platão está morto. Portanto não: Platão está vivo. |
| Argumento composto de (i) um asserível disjuntivo e um de seus membros como premissas, tendo (ii) o contraditório de seu outro membro como conclusão | Ou é dia ou é noite. É dia. Portanto não: é noite |
| Um argumento composto (i) um asserível disjuntivo e o contraditório de um de seus membros como premissas, tendo (ii) o disjunto remanescente como conclusão | Ou é dia ou é noite. Não: é dia. Portanto é noite. |

APÊNDICE G – A virtude e as quatro virtudes cardinais na Ética estoica

| | | |
|--|--|---|
| "Ciência" [dos bens e dos males] = Virtude (areté) unificado radas quatro virtudes cardinais | Sabedoria <i>[phrónesis]</i> | Conselho Reflexão Perspicácia Bom-senso Destreza Cautela |
| | Temperança <i>[sophrosyne]</i> | Tempestividade Decoro Recolhimento Continência |
| | Fortaleza <i>[andreía]</i> | Firmeza Coragem Magnanimidade Ardor Operosidade |
| | Justiça <i>[dikaosyne]</i> | Piedade Bondade Sociabilidade Afabilidade |

Fontes: DIÓGENES LAÉRCIO, VII.89 (= SVF III.197); ESTOBEU, Anthol, II.59.4 (= SVF III.262), II.60.9 (= SVF III.264); PLUTARCO, de virt. mor. 2.441a (= SVF I.201).

APÊNDICE H – Planificação (não-exaustiva) das Institutiones de Gaio

Livro I – Introdução e direito concernente às pessoas

- Divisão e fontes do direito

- PERSONAE

-- Homens livres e escravos

--- Diferenças entre ingênuos e libertos (romanos, latinos, deditícios)

--- Manumissões

-- Cidadãos romanos e não-cidadãos

-- Pessoas com autonomia jurídica (sui iuris) e sujeitas a outrem (alieni iuris)

--- Relações entre o pater e os filhos (legítimos, adotivos e ilegítimos)

--- Relações entre marido e mulher

--- Casamento cum manu

--- Tutela e curatela

Livro II – Direito concernente às coisas

- RES

- Tipos de coisas e sua classificação (direito divino e humano, corpóreas e incorpóreas, Mancipi e nec Mancipi)

- Aquisição de bens

-- Propriedade quiritária, bonitária, obrigações, novações, usucapião; formas de aquisição

- Sucessões e testamentos

-- Testamentos militares, instituições de herdeiros, legados e fideicomissos

Livro III – Direito concernente às coisas

- Sucessões e testamentos

-- Sucessões abintestadas, heranças deixadas por libertos, filhos de patronos, etc

-- Cessão de herança

-- Aquisição de sucessão ou adoção por casamento cum manu

- Obrigações

-- Decorrentes de contratos

--- Tipos, formas, fiadores, garantes, afiançadores

--- Compra e venda, locação, arrendamento, sociedade, mandato, outros

--- Formas de extinção e adimplemento das obrigações

-- Decorrentes de delitos

-- Decorrentes de prejuízos causados injustamente

Livro IV – Ações

- ACTIONES

- Tipos e forças de ação

- As ações da lei (legis actiones)

-- Cinco modalidades: Compromisso sagrado (sacramento), petição de juiz (per iudicis postulationem), condição (per conditionem), aprisionamento de pessoa (per manus iniunctionem), aceitação de penhor (per pignoris capionem)

- Processo formular

-- Estrutura e espécie de fórmulas

-- Situações de direito e de fato

-- Condenações pecuniárias

--- Reclamações superiores ou inferiores ao devido (intentio, condemnatio e demonstratio)

--- Compensações e deduções

-- Negócios conduzidos por pessoas “em poder”

-- Procedimentos não autorizados de pessoas “em poder”

-- Ações intentadas por ou contra terceiros

-- Conclusão do processo formular

- Exceções

- Prescrições

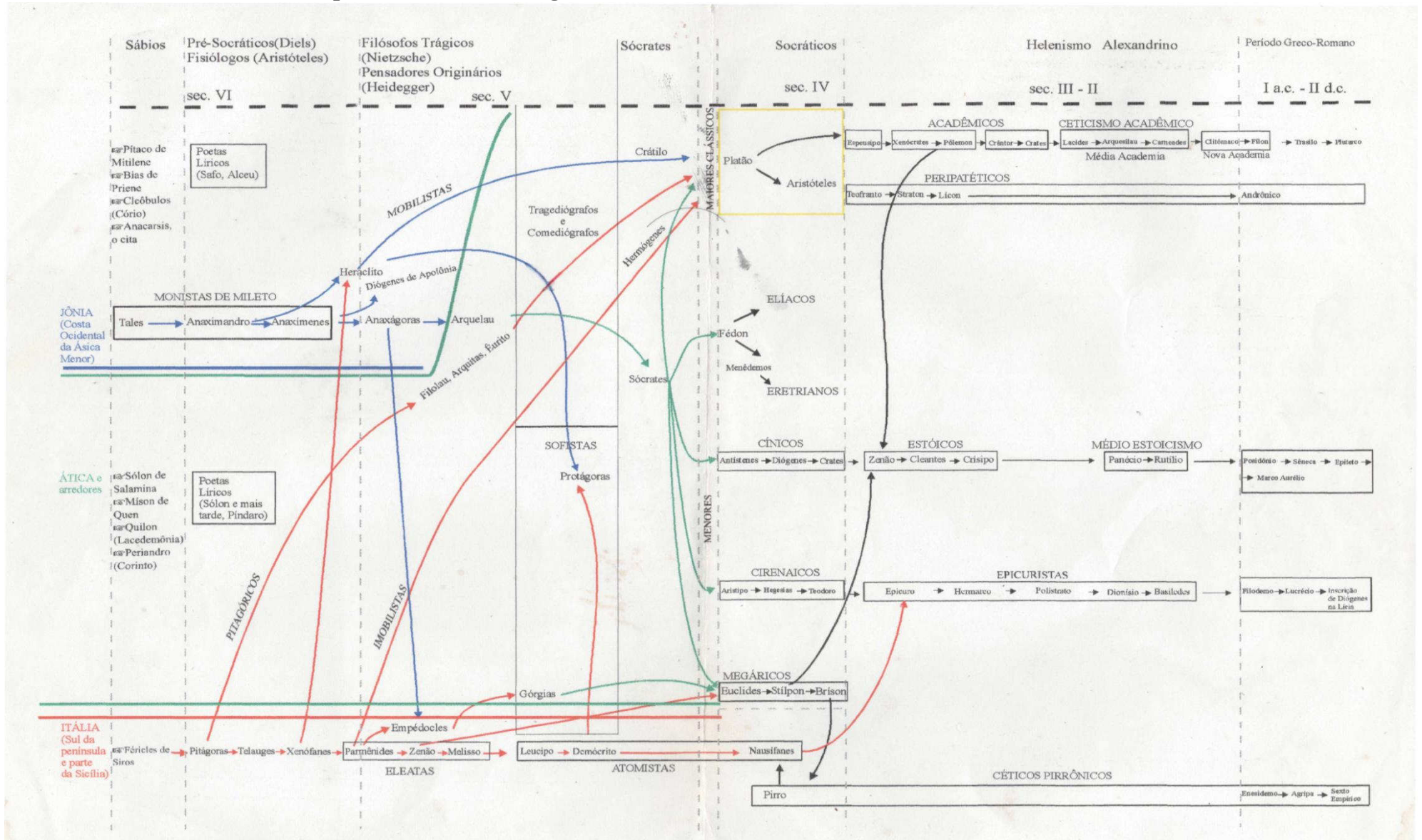
- Interditos e Decretos

- Medidas para limitar o número de processos e penas aos que litigam temerariamente

- Intimação (chamada in ius) e procedimentos.

ANEXOS

ANEXO A – Quadro sinóptico da Filosofia Antiga (Fonte desconhecida)



ANEXO B – Quadro dos Imperadores Romanos

(Fonte: PILATI, José Isaac, 2013, pp. 35-36. Grifos nossos)

| | |
|------------------------------------|--|
| Augusto | 27 a.C-14 d.C. O século de Augusto. |
| Tibério | 14-37 “Vamos jogar Tibério no Tibre” |
| Calígula | 37-41 |
| Cláudio | 41-54 Envenenado pela segunda esposa Agripina |
| Nero | 54-68 Matou o irmão, a mãe (Agripina) e cristãos |
| Galba (68-69) Oto e Vitélio (69) | |
| Vespasiano | 69-79 Paz e prosperidade. Construiu o Coliseu. |
| Tito | 79-81 |
| Domiciano | 81-96 |
| Nerva | 96-98 O primeiro dos cinco Antoninos. |
| Trajano | 98-117 Construiu o Fórum. Crédito agrícola. |
| Adriano | 117-138 Época de Sálvio Juliano e Pompônio |
| Antonino Pio | 138-161 Época de Gaio , Javoleno, Servídio Cévola |
| Lúcio Vero | 161-169 Época em que teriam aparecido as Institutas de Gaio . |
| Marco Aurélio | 161-180 Último dos Antoninos. Estóico. |
| Cômodo | 180-192 Extinguem-se as Escolas de sabinianos e proculeianos |
| Pertinax e Dídio Juliano | 193 |
| Sétimo Severo | 193-211 Era africano. Época de Papiniano e Paulo |
| Caracala | 211-217 Cidadania a todo o império (212). Época de Marciano |
| Geta | 211-212 |
| Macrino | 217-218 |
| Heliogábalo | 218-222 |
| Alexandre Severo | 222-235 Época de Ulpiano. |
| Maximino | 235-238 (de 235 a 284 fontes históricas escassas) |
| Gordiano I e II, Balbino e Pupieno | 238 (na África) |
| Gordiano III | 238-244. Época de Modestino (último dos clássicos) |
| Filipe o Árabe | 244-249 |
| Décio | 249-251 Derrotado e morto em Silístria. |
| Galo | 251-253 |
| Emiliano (253) e Valeriano | 253-260 |
| Galiano | 253-268 |
| Cláudio Gótico | 268-270 Começa a série dos imperadores ilíricos. |
| Quintilo (270) e Aureliano | 270-275 |
| Tácito | 275-276 |
| Floriano (276) e Probo | 276-282 |
| Caro | 282-283 |
| Numeriano | 283-284 |
| Carino | 283-285 |
| Diocleciano | 284-305 Tetrarquia. Fim do Principado. |